JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

H

H. La letra mayúscula 'H' se usa con frecuencia para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'H' en 'Ningún H es G', 'Todos los H son F'. La letra 'H' tiene, pues la misma función que la letra 'M'. Para el uso de 'H' en la lógica cuantificacional, véase F.

HÄBERLIN (PAUL) (1878-1960), nac. en Kesswil (cantón de Thurgau, Suiza), profesor desde 1914 en Berna y desde 1922 a 1944 en Basilea, ha consagrado gran parte de sus investigaciones a problemas psicológicos, especialmente caracterológicos, así como a trabajos de índole pedagógica. Estos trabajos han tenido como trasfondo o, mejor dicho, como supuesto, una filosofía, y aun una filosofía sistemática. Ésta comienza con una distinción aparentemente sólo metódica, pero que afecta a la naturaleza misma de lo real: la división de las ciencias en reales —como la psicología— y simbólicas — como la física y, en general, la "ciencia natural desrealizada". El acceso directo y "comprensivo" (véase COMPRENSIVO) a la realidad psíquica es lo que permite el deslinde con respecto a lo meramente representable. El yo y su autopercepción adquieren de este modo una importancia central desde el punto de vista del eje mismo de la existencia. Esta importancia se manifiesta ya en el lugar esencial ocupado dentro del sistema de los saberes por la caracterología, así como por la necesidad de regresar siempre al autoconocimiento de la existencia. Ahora bien, esto no sucede sin conflictos en cierto modo insolubles: el autoconocerse y la percepción de lo psíquico como real deben utilizar un sistema de formas que hacen de la realidad algo objetivo y, por lo tanto, algo representable. Una nueva oposición dentro de las propias "ciencias reales" parece, pues, imponerse. Lo problemático del conocimiento y de lo real se problematiza, pues, hasta aquel extremo en que toda proposición es contradictoria consigo misma. El único modo de vencer este obstáculo consiste en comprender cada problema desde el punto de vista de los peculiares modos de vida del sujeto que lo experimenta. La propia existencia se hace de este modo centro de toda posible comprensión, y ello de tal modo que sólo en la medida en que la existencia experimente una situación determinada —principalmente de carácter ético— podrá alcanzar verdaderamente un conocimiento. Mas esta existencia no es, a su vez, una individualidad irreductible, sino una totalidad de la cual los individuos son, a lo sumo, manifestaciones. Sólo sobre esta base es posible, según Häberlin, edificar una ontología que tome como objeto ejemplar el hombre —en tanto que la suma realidad concreta— y que descienda, por así decirlo monadológicamente, sobre el resto de lo real.

Obras: *Über den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher*, 1903 (Dis.) [Separata de la *Schweizerische theologische Zeitschrift*, XX, págs. 1-24 y 65-99] (*Sobre la influencia de la teología especulativa sobre la doctrina de la religión en S.*). — *Herbert Spencer "Grundlagen der Philosophie"*, 1908 (escrito para obtener la *venia legendi*). — *Wissenschaft und Philosophie. Ihr Wesen und ihr Verhältnis*, 2 vols., 1910-1912 (*Ciencia y filosofía. Su naturaleza y sus relaciones*). — *Die Grundfrage der Philosophie*, 1914 (Lección inaugural en la Universidad de Berna) (*La cuestión fundamental de la filosofía*). — *Wege und Irrwege der Erziehung. Grundzüge einer allgemeinen Erziehungslehre*, 1918, 3ª ed., 1931 (*Caminos y descarríos de la educación. Rasgos fundamentales de una teoría general de la educación*). — *Der Gegenstand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft*, 1921 (*El objeto de la psicología. Introducción a la esencia de la ciencia empírica*). — *Der Leib und die Seele*, 1923 (*El cuerpo y el alma*). — *Der Geist und die Triebe. Eine Elementarpsychologie*, 1924 (*El espíritu y los impulsos. Psicología básica*). — *Der Charakter*, 1925. — *Das Gute*, 1924 (*El bien*). — *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927 (*El secreto de la realidad*). — *Die Suggestion*, 1927 [Beiträge zur speziellen Psychologie, 1]. — *Allgemeine Ästhetik*, 1929. — *Das Wunderbare. Zwölf Betrachtungen über die Religion*, 1930, 5ª ed., 1941 (*Lo maravilloso. Doce consideraciones sobre la religión*). — *Philosophie als Abenteuer des Geistes*, 1930 [monografía] (*La filosofía como aventura del espíritu*). — *Das Wesen der Philosophie. Eine Einführung*, 1934 (*La esencia de la filosofía. Una introducción*). — *Wider den Ungeist. Eine ethische Orientierung*, 1935, 2ª ed., 1946 (*Contra la ausencia de espíritu. Orientación ética*). — *Möglichkeit und Grenzen der Erziehung. Eine Darstellung der pädagogischer Situation*, 1936, 3ª ed., 1950 (*Posibilidad y límites de la educación. Exposición de la situación pedagógica*). — *Minderwertigketsgefühle. Wesen, Entstehung, Verhütung, Überwindung*, 1936, 8ª ed., 1959 (*Los sentimientos de inferioridad. Naturaleza, origen, prevención, superación*). — *Leitfaden der Psychologie*, 1937, 3ª ed., 1949 [Schweizerische pädagogische Schriften, 6] (*Tratado de psicología*). — *Naturphilosophische Betrachtungen*, 2 vols., 1939-1940 [*I. Einheit und Vielheit*; *II. Sein und Werden*] (*Consideraciones de filosofía de la Naturaleza. [I. Unidad y pluralidad; II. Ser y devenir]*). — *Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie*, 1941, 2ª ed., 1950 (*El hombre. Antropología filosófica*). — *Ethik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de ética*). — *Logik im Grundriss*, 1946 (*Compendio de lógica*). — *Kleine Schriften*, 1948 [de 1900 a 1947] (*Escritos breves*). — *Handbüchlein der Philosophie*, 1949, 2ª ed., 1950 (*Manualito de filosofía*). — *Philosophia perennis*, 1952 [*Colección de escritos*]. — *Allgemeine Pädagogik in Kürse*, 1953. —

Das Evangelium und die Theologie, 1956. — *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie,* 1957 (*Vida y forma de vida. Prolegómenos a una biología universal*). — *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen,* 1959 [De una serie de conferencias por radio 1958-1959] (*Del hombre y de su destino. Consideraciones oportunas*). — *Das Böse. Ursprung und Bedeutung,* 1960 (*El mal. Origen y significación*).

Además, numerosos artículos para los *Beiträge im Lexikon der Pädagogik,* 2 vols., 1950-1951.

Bibliografía de P. H. por Peter Kamm en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XVI (1962), 417-28. — Sobre P. H.: Rudolf Priss, *Darstellung und Würdigung der philosophischen, psychologischen und pädagogischen Hauptprobleme Paul Häberlins,* 1932. — Peter Kamm, *Philosophie und Pädagogik Paul Häberlins in ihren Wandlungen,* 1938 (Dis.). — Xaxer Wyder, *Die Schau des Menschen bei P. H. Die philosophischen Ansatzpunkte seiner Pädagogik,* 1955 (Disc.).

HÁBITO. El vocablo 'hábito' se usa comunmente para traducir el latín *habitus,* usado por muchos filósofos, especialmente por escolásticos (Cfr. *infra).* Esta traducción tiene un inconveniente. *Habitus* es un término técnico, en tanto que 'hábito' no lo es. Además, 'hábito' puede traducir tanto *habitus* (disposición o manera de ser en general) como *habitudo* (modo de ser tal como es manifestado en una o varias costumbres). Por ello se ha propuesto a veces usar *habitus* más bien que 'hábito', o bien reservar *habitus* al referirse a las concepciones aristotélicas o escolásticas, y 'hábito' al referirse a varias concepciones modernas.

"No aceptamos esta proposición, porque el sentido moderno de 'hábito' no es completamente independiente del sentido clásico de *habitus.* Hay, sin duda, considerable distancia entre el significado aristotélico de 'hábito' (como 'tener', 'haber', etc.) y, por ejemplo, el sentido lockiano. Pero hay asimismo un significado común de "disposición" que puede ayudar a comprender lo que hay de continuidad en la historia de nuestro concepto.

Con estas precauciones en mente, comenzaremos por distinguir entre varios sentidos de 'hábito'.

(1) Se llama a veces *hábito* a una de las categorías (véase CATEGORÍA): la categoría que Aristóteles llama ἔχειν , "tener", es decir, tener algo (por ejemplo, un arma), de modo que un ejemplo de tal "hábito" o "tener" es "armado" ("está armado'"). Se emplea a veces en este respecto el término 'posesión' (y también, aunque menos frecuentemente, el término 'condición'). El hábito como categoría o predicamento se expresa en latín mediante los vocablos *habitus* y *habere* ('haber', 'tener").

(2) Se llama asimismo *hábito* al postpredicamento (v.) que Aristóteles introduce con el mismo nombre, ἔχειν, 'haber' o 'tener'. En este caso, el hábito es un estado o una disposición — un *habitus* en el sentido de *habitudo.* El hábito designa entonces una cualidad, como lo muestra uno de los ejemplos aristotélicos de tal postpredicamento, al decirse que alguien "tiene" (o "posee") una ciencia o una virtud, esto es, posee el hábito de la ciencia o de la virtud en cuestión.

Este último sentido se expresa mejor, sin embargo, por medio del término griego ἕξις . Aristóteles introduce este término al hablar del postpredicamento de la oposición. Entre las oposiciones hay la privación y la posesión: esta última forma de la oposición es la ἕξις o hábito (Cfr. también *Met.* Δ 23, 1023 a 7 sigs.).

(3) Puede llamarse asimismo *hábito* a la ἕξις de que hablaban los estoicos en su física. El significado de 'hábito' es entonces material. El "hábito" estoico es el estado de la materia inorgánica en tanto que sus elementos se hallan fuertemente unidos en un compuesto. El hábito une estos elementos de un modo más fuerte que la mera conjunción de elementos discretos y aun que la contigüidad (véase Sexto, *Adv. Math.,* IX, 78-80).

Los sentidos más corrientes en filosofía son (1) y (2). Lo más común es distinguir entre el hábito como predicamento o categoría y el hábito como una de las cuatro especies de cualidad de que habló Aristóteles (las otras especies son: las facultades o potencias activas, las receptividades o potencias pasivas, y la forma en cuanto configuración externa).

Como categoría, el hábito es una *dispositio* del ente. Como cualidad, es un modo como algo o, más específicamente, alguien tiene —*habet*— una cosa o, mejor dicho, una característica. El sentido del hábito corno cualidad ha sido el más frecuentemente dilucidado por los filósofos. A este respecto se distingue, como había hecho ya Aristóteles, entre el hábito propiamente dicho, ἕξις , y la disposición, διάθεσις . La diferencia entre hábito y disposición consiste en que el primero es de mayor duración que la segunda. El hábito aparece como una posesión "permanente" en tanto que la disposición es una posesión accidental y transitoria.

Los escolásticos se ocuparon frecuentemente de la noción de hábito, y especialmente de la noción de hábito como cualidad. El hábito es definido por Santo Tomás como "una cualidad, por sí misma estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación" *(S. theol.,* I-IIa, q. XLIX, a 2, ad3). El hábito supone la facultad que lo posee y, además, la operación u operaciones de esta facultad. El hábito por sí mismo no ejecuta operaciones; se limita a "facilitarlas". El hábito se adquiere por medio de un entrenamiento o repetida ejecución de ciertos actos (hay, sin embargo, determinados hábitos, los llamados *hábitos sobrenaturales,* que no se adquieren del citado modo, sino que son "infusos"). Los hábitos —naturales— tienen un fundamento metafísico en cuanto son modos en los cuales se manifiestan las *dispositiones entis,* pero poseen un alcance "antropológico" y moral en cuanto son adquiridos por las personas humanas.

En este último respecto se distingue entre varios hábitos. Hay un hábito intelectual por medio del cual se facilitan al espíritu las operaciones conceptuales básicas. Este es el *habitus principiorum* (o hábito de los principios [teóricos] superiores). Hay asimismo un hábito moral: el hábito de los principios prácticos superiores o sindéresis (VÉASE). Pero aunque los escolásticos hayan examinado la noción de hábito sobre todo en relación con los "hábitos humanos", siempre consideran que los hábitos humanos son una especie de los hábitos "en general". Es frecuente distinguir (como ocurre en Guillermo de Occam) entre el hábito y la potencia (v.); ésta precede al acto en tanto que aquél sigue al acto. Por eso dice Occam que el hábito no es una relación, sino una cualidad absoluta.

En la época moderna se ha tendido a dar a la noción de hábito un sentido a la vez psicológico y gnoseológi-co. Tal sucede, por ejemplo, en Locke y en Hume. El sentido psicológico predomina en Locke, quien escribe que "ese poder [potencia] o habilidad en el hombre de hacer cualquier cosa, cuando ha sido adquirido mediante frecuente ejecución de la misma cosa, es la idea que llamamos *hábito,* la cual cuando va hacia adelante y está dispuesta en cualquier ocasión a convertirse en acción se llama *disposición" (Essay,* II xxii 10). Hay, en cambio, un cierto predominio de lo gnoseológico en Hume, el cual trata del hábito o costumbre (véase COSTUMBRES) en *Treatise,* II iii (sobre los efectos de otras relaciones y otros hábitos") y en *Enquiry,* sección V, 1, donde escribe que "todas las inferencias de la experiencia.. . son efectos de la costumbre, no del razonamiento". "La costumbre [el hábito] es, pues, el gran guia de la vida humana." Es el único principio que nos hace la experiencia útil y nos hace esperar para el futuro un curso de acontecimientos similar al que ha tenido lugar en el pasado. Por medio de la costumbre o hábito se hace posible la predicción y se fundamenta el conocimiento de los "hechos".

Los sensualistas (Condillac), los filósofos del sentido común y los ideólogos se ocuparon a menudo de la cuestión del hábito, casi siempre en sentido psicológico. Desde Maine de Biran, en cambio, algunos autores examinaron la cuestión del hábito en sentido primariamente metafísico, si bien en estrecha relación con su significación psicológica.

Tal ocurre con Maine de Biran. En su memoria *Influence de l''habitude sur la faculté de penser* (Año XI [1802]), Maine de Biran consideró que el hábito representa una atenuación del esfuerzo, y con ello un paso hacia lo inconsciente. Sin embargo, a diferencia de lo que a menudo sostenían Condillac, los filósofos escoceses del sentido común y los ideólogos, Maine de Biran no estima que el hábito sea una especie de automatización de las sensaciones: es más bien un elemento constitutivo en la formación del pensamiento. El hábito se halla en estrecha relación con las facultades motrices. Todo ello parece ser de índole psicológica, pero hay que tener en cuenta el sentido en que Maine de Biran usa términos tales como "esfuerzo', 'pensamiento', etc., sentido más metafísico que psicológico. Análogo sentido metafísico fundado en significaciones psicológicas tiene la noción de hábito en Ravaisson y Jacques Chevalier. Ravaisson (v.) hizo del hábito el fundamento de la unificación de la actividad espiritual y de la pasividad mecánica. En el hábito se da "una inteligencia inconsciente", lo cual demuestra el fondo espiritual de la Naturaleza entera. "El hábito es, pues —escribe Ravaisson—, una disposición respecto a un cambio engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de este mismo cambio" *(De l'habitude* [1838], ed. Jean Baruzi, 1927 [trad. esp.: *Del hábito,* 1947]). Según Ravaisson, el hábito puede darse solamente en "lo viviente". Pero como lo viviente es, en el fondo, la verdadera realidad de la Naturaleza y, en último término, del ser, el hábito representa la posibilidad de un acceso al ser. Averiguar la naturaleza básica del hábito es una operación metafísica. Esta metafísica no es "especulativa": comienza con un examen de la experiencia inmediata. El hábito puede, en rigor, ser considerado desde dos puntos de vista: en tanto que acto libre, expresa la espiritualidad de lo real; en tanto que acto mecanizado, expresa la posibilidad de la atenuación de la espiritualidad. Sólo desde el primer punto de vista adquiere el hábito un sentido propiamente metafísico. Según Jacques Chevalier *(L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique,* 1929), el hábito no es propio sólo de lo viviente. Toda realidad puede tener su "hábito", es decir, tener impreso en su ser actual la huella de su pasado. Por tanto, el hábito se da también en la realidad "inferior". Ahora bien, hay un hábito creador que aprovecha la resistencia ofrecida por la inercia de lo material al esfuerzo con el fin de transformar y transfigurar la realidad y llevarla a un plano "superior". En la esfera humana, el hábito es el modo como la voluntad realiza sus intenciones. El hábito evita que el acto creador se pierda en el vacío, y al hacer posible la permanencia de tal acto asegura "la plenitud del ser".

Xavier Zubiri ha empleado el término 'habitud' para dar un sentido distinto a la noción de ἕξις , *habitus,* hábito. Según Zubiri, la habitud "es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta" de un ser viviente ("El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente,* Año I, 2a época, N° 1 [Abril, 1963], pág. 10). Es, pues, un modo de habérselas con las cosas y consigo mismo. Puede hablarse de varias habitudes (como, por ejemplo, la "habitud visual" en el animal que posee la vista), así como de una "habitual radical" de la cual depende el tipo de vida del ser viviente. Cada especie de ser viviente, y en particular cada especie animal, tiene su habitud. Las habitudes fundamentales en los seres vivientes —considerados en conjunto— son el nutrirse, el sentir y el inteligir. Por la habitud del ser viviente se forma lo que se llama "el medio". Según Zubiri, la habitud radical del hombre es la habitud intelectiva; es "la capacidad de habérselas con las cosas como realidades", y esta capacidad es "lo que formalmente constituye la inteligencia" (art. cit., pág. 18). La habitud intelectiva hace posible un tipo de substantividad (véase SUBSTANTIVO) distinta de la substantividad animal. La habitud del animal es estimulación; la del hombre, inteligencia (VÉASE) *(loc. cit.).*

Gerhard Funke *(op. cit. infra)* ha examinado con detalle la historia del concepto de hábito hasta Husserl aproximadamente y ha concluido que hay dos modos fundamentales de estudiar tal concepto: examinarlo en su uso no sistemático y en su uso sistemático. En su uso no sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en muchas filosofías de la Antigüedad, época del florecimiento de la Escolástica y Renacimiento. Tenemos, según ello, el hábito como fuerza y como facultad (Aristóteles), el *habitus* del *vir bonus* (Quintiliano), el hábito como forma natural del decir o estilo (Vives), el hábito como costumbre (Montaigne), y otros. En su uso sistemático, el término 'hábito' (en las formas lingüísticas correspondientes) aparece en varias filosofías modernas. Pueden distinguirse en éstas varias significaciones: la psicológica (Hume, Condillac, Erdmann); la metafísica (Maine de Biran, Ravaisson, Chevalier); la trascendental (Husserl). Entre las significaciones psicológicas hay que contar las que se refieren al pro-

blema del hábito en relación con la cuestión del instinto (así, por ejemplo, en Lloyd Morgan).

Además de las obras citadas en el texto: C. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct,* 1896. — M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *L'Habitude,* 1920. — A. Arrighini, *L'abitudine,* 1937. — O. Fuchs, *The Psychology ai Habit According to William of Ockham,* 1952. — Gerhard Funke, *Gewohnheit,* 1958 [Archiv fur Begriffsgeschichte, 3], — Bienvenido Turiel, O. P., *El habitocualidad,* 1961.

HABITUD. Véase HÁBITO.

HABITUS. Véase HÁBГГО.

HAECCEIDAD. Se transcribe usualmente de este modo el vocablo latino *haecceitas* usado por Duns Escoto al referirse al principio de individuación (VÉASE). *Haecceitas* podría traducirse por 'estidad' — de 'esto', *haec.*

Según Duns Escoto, el principio de individuación, lo que hace que una entidad dada sea individual, esto es, que sea "este individuo y no otro, *no* es la materia —la materia *signata quantitate,* como proponía Santo Tomás— ni la forma, *ni* el compuesto, pues ninguno de éstos pueden singularizar una entidad. Por lo tanto, no puede ser más que la "última realidad de la cosa" — *"ultima realitas entis, quod est materia vel quod est -forma vel quod est compositum" (Opus ox.* II disp. 3, q. 6, n. 15), que Duns Escoto llama *haecceitas.*

Se puede preguntar qué se añade a la realidad de un ente singular al decir que su singularidad es su "estidad". Si se supone que hay que añadir una naturaleza a la naturaleza de la entidad considerada, la respuesta es negativa: la naturaleza de la entidad y su haecceidad no pueden distinguirse realmente. Pero hay entre la naturaleza y la haecceidad una distinción formal. Ello no significa que la haecceidad sea solamente un "término". Según Duns Escoto, la formalidad de la naturaleza no es la formalidad incomunicable, sino la formalidad denominativa, ya que también en el compuesto hay formalidad incomunicable *(Rep. par.,* ii, d. 12, q. 8, n. 8; véase asimismo texto citado en INDIVIDUACIÓN).

La haecceidad es la *ultima actualitas formae.* "Se trata, pues, aquí —escribe É. Gilson *(Jean Duns Scot,* 1952, págs. 464-5)— de una individuación *de* la quiddidad, pero no *por* la quiddidad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto podría decirse que es una inidividuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la línea predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quidditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y esto es lo que hay que comprender sobre todo: la individuación escotista permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que solamente son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos".

Algunos autores han indicado que se halla un antecedente de la doctrina escotista de la haecceidad en Aristóteles, especialmente en los pasajes en los que el Estagirita se refiere a lo individual como el "elemento concreto", τὸ σύνολον (*Met. Z,* 8, 1033 b 19 y sigs.), pero ello es aceptable sólo si tal "elemento concreto" es la entidad y no el compuesto, puesto que, como hemos indicado antes, éste es rechazado por Duns Escoto como principio de individuación, lo mismo que la materia y la forma. Se ha indicado asimismo que la doctrina escotista fue anticipada, o cuando menos insinuada, por algunos escolásticos, sobre todo por los franciscanos de la llamada "escuela de Oxford" (VÍASE) — entre ellos Tomás de York, Rogelio Bacon y Juan Pecham.

HAECKEL (ERNST) (1834-1919), nac. en Potsdam, estudió medicina y ciencias naturales en las Universidades de Berlín y Würsburgo. En 1862 fue nombrado profesor de anatomía comparada en la Universidad de Jena, y desde 1865 a 1908 ocupó en la misma Universidad la cátedra de zoología, creada para él. Partiendo de sus investigaciones biológicas y de su complementación del darwinismo por la ley fundamental biogenética, según la cual la evolución del individuo corresponde a la evolución de la especie, Haeckel desarrolló una filosofía enteramente naturalista, que transformó poco a poco en un monismo panteísta. Haeckel rechaza toda consideración metafísica y toda especulación sobre los problemas de Dios, la libertad y la inmortalidad, pero coloca como fondo de su filosofía una concepción dogmática, un materialismo determinista semejante a un hilozoísmo de tipo jónico. No hay en la totalidad de cuanto existe más que la Naturaleza, pero ésta se halla dotada de movimiento propio, no sólo en los seres vivos, sino también en la materia inorgánica. El movimiento es la energía, y el universo y la historia no son más que el progreso de la gran evolución de una Naturaleza cuya finalidad última es el propio Dios, que se convierte de este modo en conciencia de la Naturaleza. El monismo naturalista, que constituye para Haeckel el fundamento de toda ciencia y de toda virtud moral, integra en su seno todas las corrientes consideradas como las únicas admisibles por el saber científico: el darwinismo, el determinismo, el materialismo, el positivismo, etcétera. Todo dualismo entre el mundo espiritual y el mundo material es para Haeckel fundamentalmente falso, así como toda oposición, ontológica o metodológica, entre la Naturaleza y la cultura; ambas no son sino una misma cosa: la Naturaleza, sometida al proceso de la evolución. Haeckel refiere su concepción monista al spinozismo y considera que la materia y la energía son los dos atributos de una substancia única, de la Naturaleza infinita, a la cual se puede, si se quiere, llamar Dios. El monismo naturalista de Haeckel, que fue propagado sobre todo por la Liga Monista alema-na *(Deutscher Monistbund),* fundada en 1906, alcanzó gran éxito entre muchos cultivadores de la ciencia natural, que vieron en la concepción haeckeliana la definitiva solución de los "problemas metafísicos aparentes". En cambio, fue combatido por casi todos los círculos filosóficos y por los círculos científicos antidogmáticos como una inadmisible simplificación de los problemas científicos y como una concepción que ocultaba, tras su aparente sumisión a la experiencia, un racionalismo dogmático radical. Posteriormente el movimiento monista fue derivando ha-

cia una concepción menos atenida a las primitivas tesis y más atenta al estudio de la peculiaridad de los fenómenos culturales. Pertenecieron al círculo monista, entre otros, Wilhelm Ostwald (v.), *Gustav Ratzenhofer* (1842-1904), Rudolf Goldscheid (1870-1931), J. Unold (nac. 1860), Heinrich Schmidt (1874-1935), director del Haeckel-Archiv de Jena y autor de numerosos trabajos de ética y filosofía biológica *(Monismus und Christentum,* 1906; *Harmonie, Versuch einer monistischen Ethik,* 1931), etc.

Entre las obras más propiamente científicas de H. figuran: *Monographie der Radiolaren,* 4 partes, 1862-1868. — *Entwicklungsgeschichte der Siphonophoren,* 1869. — *Monographie der Kalkschwämme,* 1872. — *Monographie der Medusen,* 4 partes, 1869-1871. — Entre las obras de carácter más "general" y de intención vulgarizadora y filosófica figuran: *Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch der von Ch. Darwin reformierte Deszendenztheorie,* 1866 *(I. Allgemenine Anatomie der Organismen. II. Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen) (Morfología general de los organismos. Fundamentos generales de la ciencia orgánica de la forma, mecánicamente basada en la teoría reformada de la descendencia, de Charles Darwin).* — *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* 1868 (trad. esp.: *Historia natural de la creación,* 1879 y 1905). — *Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts,* 1868 *(Sobre el origen y el árbol genealógico de la especie humana).* — *Anthropogonie,* 1874. — *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte,* 1875 *(Fines y caminos de la actual historia de la evolución).* — *Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft* (Cuad. I, 1878; II, 1879) *(La actual teoría de la evolución en relación con la totalidad de la ciencia).* — *Freie Wissenschaft und freie Lehre,* 1878 *(Ciencia y doctrina libres).* — *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers,* 1893 *(El monismo como nexo de unión entre la religión y la ciencia. Confesión de fe de un naturalista,* 1893). — *Systematische Philogenie,* 3 vols., I, 1894; II, 1895; III, 1896. — *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie,* 1899, numerosas ediciones (trad. esp.: *Los enigmas del Universo*). — *Gemeinverständige Vorträge und Abhandlungen aus dem Gebiete der Entwicklung,* 1900 *(Conferencias y tratados populares acerca de la evolución).* — *Prinzipien der generellen Morphologie der Organismen,* 1906. — *Die Lebenswunder. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie,* 1894; complemento a *Los enigmas del Universo* (trad. esp.: *Las maravillas de la vida,* s/a.). — Además, numerosos folletos y artículos, y diversas obras de viajes (como las *Indische Reisebriefe* y las *Malaische Reisebriefe* y los *Wanderbilder*). — La mayor parte de las obras sobre Haeckel son de carácter polémico; las procedentes del círculo monista (como las obras de Wilhelm Bölsche) defienden la posición de Haeckel; otras como las de Loofs (*Anti-Haeckel,* 1900, y E. Adickes, *Kant gegen Haeckel,* 1901) y algunas de las mencionadas en el artículo MONISMO atacan sus puntos de vista. Material abundante se encuentra en los libros apologéticos de Heinrich Schmidt, discípulo de Haeckel: *Der Kampf um die Welträtsel,* 1900. — *Haeckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner,* 1902. — *Ernst Haeckel. Denkmal eines grossen Lebens,* 1934. — *E. Haeckels Leben, Denken und Wirken,* 2 vols., 1943-1944. — Véase también: J. Walther, *Im Banne E. Haeckels. Jena um die Jahrhundertwende,* 1953, ed. G. Heberer.

HAERING (THEODOR L.) nac. (1884) en Stuttgart, profesor desde 1918 en Tubinga, ha trabajado especialmente en la teoría de los valores o, mejor dicho, en el problema de la valoración desde un punto de vista psicológico. Este análisis muestra, sin embargo, según Haering, que la valoración no puede ser considerada como un mero proceso psíquico interno, arbitrario o subjetivo, sino que, en todo caso, el acto de la valoración depende de la adscripción a un valor. Así, el centro de la valoración (en la cual están incluidas todas las proposiciones, inclusive las que en apariencia son meramente denotativas) se halla para Haering en el juicio, el cual representa la posibilidad de las objetivaciones y a la vez está objetivamente fundado en un reino axiológico "real". El realismo constituye de este modo el fundamento ontológico de la teoría axiológica de Haering, pero también el fundamento de su doctrina de la ciencia y de su filosofía de la historia. En efecto, las proposiciones de las ciencias carecen de sentido si no están arraigadas en previos supuestos que constituyen el ámbito de su significación. El hecho de que las ciencias traten con la realidad en un sentido predominantemente - o exclusivamente— operativo hace que, consideradas desde dentro, las proposiciones científicas no necesiten plantearse la cuestión de su correspondencia con lo real. Pero la ciencia en conjunto no puede evitar el planteamiento de este problema y resolverlo con la indagación de sus "presuposiciones". Esto se hace patente sobre todo en la investigación de la estructura de la historia, la cual sobrepasa de continuo el reino de la inmanencia y constituye, por así decirlo, el 'lugar" en que se realizan los actos trascendentes y las actividades creadoras. Por eso la historia llega a colocarse inclusive fuera del ámbito de la "ciencia" y representa el punto de partida de una metafísica dinamicista que incluye la materia en la serie de momentos del espíritu y que llega a comprender todo ser por el lugar que ocupa en la jerarquía del valor.

Obras: *Untersuchungen zur Psychologie der Wertung,* 1914 *(Investigaciones para la psicología de la valoración).* — *Beiträge zur Wertpsychologie, insbesondere zum Begriff der logischen oder Erkenntniswertung,* 1916 *(Contribuciones a la psicología del valor, especialmente respecto al concepto de la valoración lógica o cognoscitiva).* — *Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit,* 1919 *(La materialización del espíritu. Contribución a la crítica del espíritu de la época).* — *Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie,* 1921 *(La estructura de la historia universal. Fundamentación filosófica de toda filosofía de la historia).* — *Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch eines einheitlichen Verständnis der Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaften, zugleich eine Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Weltbildes,* 1923 *(Filosofía de la ciencia natural. Ensayo de una comprensión unitaria de los métodos y resultados de las ciencias naturales, junto con una rehabilitación de la concepción precientífica del mundo).* — *Individualität in Natur- und Geisteswelt,* 1926 (*La individualidad en el mundo natural y en el mundo del espíritu).* — *Hegel, sein Wollen*

und sein Werk, I, 1929; II, 1939. — *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes,* 1934 *(La historia del origen de la Fenomenología del Espíritu).* — *Hegels Lehre von Staat und Recht,* 1940 *(La doctrina hegeliana del Estado y del Derecho).* — *Die deutsche und die europäische Philosophie,* 1943 *(La filosofía alemana y la filosofía europea).* — *Der Tod und das Mädchen,* 1943 *(La muerte y la doncella).* — *Opuscula. Ein Sammelband,* 1949. — *Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift,* 1950 *(Metafísica del sentir. Escrito póstumo).*

HÄGERSTRÖM (AXEL) (1868-1939), nac. en Vireda (Gönköping, Suecia), fue profesor en la Universidad de Uppsala. Hagerström es considerado como el fundador de la llamada "Escuela de Uppsala" (VÉASE), cuyos miembros han mantenido opiniones muy próximas a las de los filósofos del Círculo de Viena (v.) y del grupo afín de Oslo y, en general, a las que han caracterizado el positivismo lógico o empirismo lógico.

El propio Hagerstrôm consideró como finalidades principales de su obra la superación del subjetivismo, el "análisis lógico" de los datos de la percepción sensible y, en particular, la demostración de la imposibilidad de toda metafísica. Lo último es constante en el pensamiento de Hagerstrôm, el cual consideró toda proposición metafísica como una pseudo-proposición: los enunciados metafísicos, o los llamados tales, pretenden decir algo sobre la realidad, pero están vacíos de contenido. Hagerstrôm rechazó, además, la posibilidad de juicios de valor de carácter objetivo, así como la posibilidad de todo el llamado "conocimiento práctico". En este sentido se acercó a un emotivismo (VÉASE), paralelo al fenomenismo defendido en la teoría del conocimiento. La tendencia antimetafísica y el citado "emotivismo" fueron aplicados por Hagerstrôm a la filosofía del Derecho, en la cual rechazó toda idea de un "Derecho natural".

Siguieron a Hagerström en su orientación general los miembros de la llamada "Escuela de Uppsala". Nos limitamos aquí a citar a Adolf Krister Phalén y a Karl Einar Zakariss Johansson Tegen (nac. 1884). Este último, que fue asimismo discípulo de Phalén, ha llevado a cabo trabajos de análisis de resultados psicológicos *(Moderne Willenstheorien,* 2 vols., 1924-1928; *Viljandet i dess förhallende till jaget och aktiviteten,* 1928 [*La voluntad en sus relaciones con el yo y con la actividad*]; *Amerikansk psykologi. Utvecklingslinjer och grundsym,* 1949 [*La psicología americana. Líneas de desarrollo y sentido general*]).

Obras: *Aristoteles etiska grundtankar och deras teoretiska förutsättninger,* 1893 *(Los fundamentos de la ética de Aristóteles y sus presupuestos teóricos).* — *Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken, systematisch dargestellt,* 1902 *(La ética de Kant en relación con sus ideas fundamentales epistemológicas, expuesta sistemáticamente).* — *Das Prinzip der Wissenschaft, eine logischerkenntnistheoretische Untersuchung. I. Die Realität,* 1908 *(El principio de la ciencia. Investigación lógico-epistemológica).* — *Social teleologi i Marxismen,* 1909 *(Teleología social del marxismo).* — *Hill frågan om den objetiva rättensbegrepp,* 1917 *(Sobre el problema objetivo del Derecho).* — *Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeiner romischer Rechtsanschauung,* 2 vols., 1927-1941 *(El concepto romano de obligación a la luz de la concepción general romana del Derecho).* — *Socialvetenskapliga uppsatser,* 1939 *(Ensayos de filosofía social).* — *De socialistika idéernas historia,* 1946 *(Historia de las ideas socialistas).* — *Religionsfilosofi,* 1949. — *Moralpsychologi,* 1952, ed. Martin Fries. — *Filosofi och vetenskap,* 1957, ed. M. Fries *(Filosofía y ciencia).* — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* VII, 1929. — Véase E. Cassirer, "A. Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart", *Göteborgs Högskolas Årskrift,* XLV (1939). — Martin Fries, *Verklighetsbegreppet enlight Hägerström,* 1944.

HA-LEVÍ. Véase YEHUDÁ HA-LEVÍ.

HAMANN (JOHANN GEORG) (1730-1788), nac. en Königsberg, estudió en la misma ciudad bajo el magisterio de Martin Knutzen (también maestro de Kant). Después de pasar un tiempo en Riga, se trasladó en 1767 a Königsberg, polemizando con Kant y Herder —con quienes, por lo demás, había mantenido, y posiblemente seguía manteniendo, estrecha amistad—, así como con Mendelssohn. Luego se relacionó estrechamente con Jacobi. En 1787, un año antes de su muerte, se trasladó a Münster.

Hamann ha sido llamado "el mago del Norte" a causa de sus tendencias anti-racionalistas, semi-místicas, pietistas y rosicrucianas. Profundamente interesado en diversas tradiciones místicas y en la poesía y lenguajes "primitivos", Hamann se opuso a toda teología natural, así como a todo análisis de índole racional. Característico de Hamann es su doctrina sobre el origen revelado del lenguaje y de la propia poesía. La razón discursiva es impotente para comprender el misterio del lenguaje, e impotente también para comprender las creaciones artísticas geniales. Es característico asimismo de Hamann su concepción de la historia como revelación divina. La razón es, según Hamann, simplemente una parte de la total personalidad del hombre, y éste queda falsificado cuando se olvida que es un todo. Hamann se opuso a la *Crítica de la Razón Pura,* de Kant, por la división a su entender artificial que establece entre las diversas "facultades"; Kant, lo mismo que los pensadores de la Ilustración, son puros "abstraccionistas" que olvidan el todo por la parte. Los principios lógicos son para Hamann abstracciones del principio de la realidad, el cual opera de acuerdo con la "coincidencia de los opuestos" en un sentido parecido al de Giordano Bruno (VÉASE). La "filosofía" de Hamann ha sido calificada por ello de irracionalista y "revelacionista" — lo último sobre todo por la importancia decisiva que dio a la "revelación" en todos los órdenes.

Obras principales: *Biblische Betrachtungen eines Christen* [*Tagebuch eines Christen*], 1758 (*Reflexiones bíblicas de un cristiano* [*Diario de un cristiano*]. — *Sokratische Denkwürdigkeiten,* 1759 (*Recuerdos socráticos*). — *Krezzüge eines Philologen,* 1762 (*Crucifixiones de un filólogo*) [Esta obra incluye la *Aesthetica in nuce*]. — *Golgotha und Scheblimini,* 1784 (contra Mendelssohn). — *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft,* 1800 (contra Kant) (*Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*) [llamada simplemente *Metakritik*]. — Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften,* 8 vols., ed. F. Roth, 1821-1843; *Sämtliche Schriften,* 6 vols., ed. J. Nadler, 1949-1957 (ed. crítica). — Las *Obras* contienen muchos escritos importantes no mencionados *supra* y que no fueron originariamente publicados en volumen; tales, *Gedanken über meinen Lebenslauf* (1758); *Philologische Einfälle und Zweifel* (1772) [contra Herder]. — Otra edición: *J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt,*

en 8 vols.; hasta ahora han aparecido vols. I (*Die Hamann-Forschung*, int. F. Blanke. *Geschichte der Deutungen*, por K. Gründer [con bibliog.]); II (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, por F. Blanke); III (*Golgotha und Scheblimini*, por L. Schreiner). — Cartas *Briefwechsel*, ed. W. Ziesemer y A. Henkel, 4 vols., 1955-1959. — De las numerosas obras sobre Hamann nos limitamos a destacar: H. Weber, *H. und Kant*, 1940. — R. Unger, *H. und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahr.*, 2 vols., 1911, 2ª ed., 1925. — J. Nadler, *Die Hamann-Ausgabe*, 1930. — Íd., íd., *J. G. H. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, 1949. — W. Metzger, *J. G. H.*, 1944. — J. C. O'Flaherty, *Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. H.*, 1952. — S. Steege, *J. G. H.*, 1954. — Walter Leibrecht, *Gott und Mensch bei J. G. H.*, 1958 [Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 59]. — Hans Jörg Alfred Salmony, *J. G. Hamanns metakritische Philosophie. Erster Band: Einführung in die metakritische Philosophie J. H. Hammans*, 1958. — Ronald Gregor Smith, *J. G. H. A Study in Christian Existentialism*, 1960.

HAMELIN (OCTAVE) (1856-1907), nac. en Lion-d'Angers (Maine-et-Loire), fue profesor en Burdeos (1884-1905) y en la Sorbona (1905, hasta su muerte, dos años después, al intentar salvar a una persona que se estaba ahogando en la playa).

Hamelin fue el más destacado de los discípulos de Renouvier (v.). Sin embargo, su pensamiento no es simplemente un desarrollo del de Renouvier; Hamelin tiene en cuenta en su filosofar los grandes maestros del pasado (Aristóteles, Descartes, Kant y, en general, toda la tradición filosófica, salvo la escolástica). Su principal intención filosófica fue atacar a fondo el problema de la "razón de la existencia". A tal efecto Hamelin elaboró un sistema de categorías o "elementos principales de la representación" basado en la síntesis como modo de conocimiento. Se trata, como dice Hamelin, de "construir mediante síntesis la representación" *(Essai,* pág. 2). Esta construcción es de naturaleza dialéctica en tanto que se propone averiguar de qué modo los opuestos son partes de un todo. Los elementos principales de la representación, las categorías, no son, en efecto, para Hamelin, puras formas vacías: son elementos primitivos y "reales", que giran en torno al elemento fundamental de la "relación". Sólo esto permitirá evitar el realismo substancialista que Renouvier había tan insistentemente combatido. En verdad, los "elementos" de Hamelin son una especie de intermediarios entre las categorías formales y lo que Bergson llamó los "datos inmediatos"; son a la vez algo trascendental y algo fenoménico. De la relación como elemento primero, como verdadera urdimbre de las cosas, como primitiva tesis, surge una antítesis que es la separación y una síntesis que es el número. Relación y número (el cual se escinde en los tres "momentos" de la unidad, pluralidad y totalidad) dan "origen" al tiempo. Al tiempo, como síntesis de los elementos anteriores, se contrapone el espacio, y su síntesis es el movimiento, "desplegado" en los momentos de la permanencia, del desplazamiento y del traslado. Al movimiento se opone la cualidad, y su síntesis es la alteración o el cambio. Al cambio se opone la especificación y surge como síntesis la causalidad. La antítesis de la tesis causal es la finalidad, y la síntesis última es la libertad. Con ello llegamos al ser verdadero, al espíritu como conciencia, al "momento más elevado de la realidad" por el cual "el conocer se encuentra en el mismo corazón del ser". No es algo que se agrega adventiciamente al ser sin que sepamos los motivos de tal inserción contingente, pues entonces no habría nada que proporcionara la base para un conocimiento de lo real, que es justamente lo que en la construcción sintética se persigue. De ahí una tesis sobre la representación que, como Hamelin subraya, se parece extraordinariamente a la tesis bergsoniana sobre la percepción y que fue elaborada con independencia de ella. "La representación —dice Hamelin— no es sino la conciencia bajo las especies de la cual [el yo y el no-yo] nacen conjugados. Contrariamente a la significación etimológica del término (pues es menester pedir prestadas las palabras al sentido común), la representación no representa, no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, ella es la realidad misma". "La representación —concluye— es el ser, y el ser es la representación" (*Essai*, pág. 374). Por eso, un poco al modo de lo que ocurre con la contingencia (VÉASE) en Boutroux, el Espíritu resulta ser, a la vez que el determinismo, la libertad.

La obra capital de Hamelin, y único libro publicado durante la vida del autor, es su tesis doctoral: el *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, 2ª ed., con notas, por A. Darbon, 1925. — En vida publicó, además, nueve artículos en *L'Année philosophique* (1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906). — Póstumamente se han publicado: *Le système de Descartes*, 1911, ed. L. Robin, 2ª ed., 1921 (trad. esp.: *El sistema de D.*, 1949). — *Le système d'Aristote*, 1920, ed. L. Robin, 2ª ed., 1931 (trad. esp.: *El sistema de A.*, 1946). — *Le système de Renouvier*, 1927, ed. P. Mouy. — *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, 1953, ed. E. Barbotin. Otros textos de H. en *Les Études Philosophiques* cit. *infra*. — Textos escogidos: *Le système du savoir*, 1956, ed. L. Millet.

Véase Camille de Beaupuy, "Entre Aristote et Kant. La philosophie d'O. H.", *Études*, CXX (1909), 513-32. — Varios autores, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XXIe année, Nº 3 (1921) [Séance 24 Février 1921]. — L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, 1925, págs. 144-226. — Cleto Carbonara, *L'idealismo di O. H.*, 1929. — Leslie-John Beck, *La méthode synthétique d'H.*, 1935. —A. Sesmat, *Dialectique. H. et la philosophie chrétienne*, 1955 [Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 3]. — J. Nabert, E. Morot-Sir, L. Millet, artículos en *Les Études Philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 131-219 [incluye textos hasta entonces inéditos de H.: "Sur ce que Leibniz doit à Aristote"; "Valeur de la preuve ontologique"; "Du travail collectif en philosophie"; "De la personnalité divine", y algunas cartas del filósofo; además, bibliografía de H. por L. Millet, págs. 185-89].

HAMILTON (WILLIAM) (1788-1856) nac. en Edimburgo, fue profesor en la misma ciudad desde 1821. Hamilton es considerado como uno de los continuadores de la escuela escocesa (VÉASE) y especialmente de Thomas Reid (v.), cuyo *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) editó (1856) con abundantes notas y comentarios (véase bibliografía *infra).* En la historia de la lógica, Hamilton es conocido como autor de la doctrina de la cuantificación del predicado (v.). En "fi-

losofía general" —principalmente teoría del conocimiento y metafísica— Hamilton intentó unir la tradición de Reid y de la escuela escocesa del sentido común con varias corrientes filosóficas europeas, principalmente con el kantismo, así como con algunos desarrollos del idealismo postkantiano. Hamilton se opuso al empirismo para el cual no sólo todo conocimiento procede de la experiencia, sino que también se funda en ella y encuentra en ella su validez. Es menester proceder a una crítica del acto cognoscitivo por medio de una fenomenología (v.) empírica del espíritu humano, fenomenología que equivale a una especie de psicología descriptiva. Esta fenomenología es la base indispensable para un estudio de las leyes del pensar, las cuales se dan en la conciencia, pero sin derivarse productivamente de ella. Las inferencias extraídas de la psicología conducen a los problemas ontológicos, que de este modo son tratados real y no especulativamente. El examen fenomenológico del acto psicológico muestra, por su lado, que si la inmediata presencia del objeto a la mente es posible en algunos casos, en otros hay que reconocer que lo dado se da en la conciencia y, por lo tanto, en las condiciones de ella. Lo que Hamilton rechaza en todo caso es el constructivismo de la conciencia que desarrolló sobre todo el idealismo postkantiano. De ahí el relativismo y el condicionismo que Hamilton expresó en la fórmula capital de la "filosofía de lo condicionado": pensar es condicionar. Lo incondicionado (VÉASE) tiene entonces que ser rechazado, y por eso la única forma de escapar al subjetivismo es la aproximación a un cierto fenomenismo. Así, sin negar que la percepción inmediata proporcione el conocimiento de las realidades interna y externa, Hamilton hace del conocimiento una función de las condiciones impuestas por el espíritu, pero en la cual lo conocido no se reduce a la identificación kantiana de la posibilidad de la experiencia con las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia, sino a un acto en donde queda condicionado simplemente el conocimiento del objeto. De este modo resulta que lo incondicionado es lo que no puede ser conocido, pero también lo que no puede ser pensado. Los problemas planteados por las antinomias kantianas no pueden ser resueltos, porque no es posible condicionarlos por el pensar en ninguno de los dos sentidos. Con lo cual se rechaza no solamente lo incondicionado, sino también lo infinito y lo absoluto; en efecto, como Hamilton dice en sus *Lecciones sobre la filosofía de Kant,* "lo incondicionado denota el género del cual lo Infinito y lo Absoluto son las especies". Sólo lo condicionado es concebible o pensable. De ahí se origina la ley de lo condicionado, según la cual todo lo que es concebible en el pensamiento se halla entre dos extremos que, como contradictorios entre sí, no pueden ser ambos verdaderos, pero uno de los cuales debe ser verdadero. En otros términos, lo condicionado es una especie de "medio" entre dos extremos, que serían dos incondicionados, pero un medio que no resulta de una composición ecléctica, sino de la propia ley del pensamiento. La filosofía de Hamilton es, pues, como el mismo autor declara, exactamente lo contrario de la de aquellos para quienes el objeto formal de la inteligencia es lo Absoluto. Así quedan marcados los límites de la filosofía y de la facultad racional humana. Con lo cual queda separado de un modo radical el reino del conocimiento y el reino de la creencia. Esta separación fue desarrollada, empero, más radicalmente por el discípulo de Hamilton, Henry Longueville Mansel (1820-1871), nac. en Cosgrove, profesor en Oxford: *Prolegomeno Logicae,* 1851. — *Man's Conception of Eternity,* 1854. — *Psychology, the Test of Moral and Metaphysical Philosophy,* 1855. — *Metaphysics or the Philosophy of Consciousness,* 1860. — *Philosophy of the Conditioned,* 1866), El hamiltonianismo ejerció una considerable influencia en Inglaterra hasta 1865 aproximadamente, cuando las nuevas corrientes, especialmente el neoidealismo (Cfr. James Hutchison Stirling: *Sir William Hamilton, Being the Philosophy of Perception,* 1865) y el utilitarismo (Cfr. j. Stuart Mill, An *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* 1865) deshicieron los últimos residuos de la escuela escocesa. También ejerció considerable influencia en los Estados Unidos, principalmente a través de James M'Cosh, que emigró de Inglaterra a Norteamérica. Las ideas lógicas de Hamilton fueron desarrolladas por W. Thomson (*Laws of Thought,* 1842) y por T. S. Baynes (An *Essay on the New Analytic of Logical Form,* 1850).

Obras: *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform,* 1852 (con varios artículos aparecidos en la *Edinburgh Review).* — *Lectures on Metaphysics and Logic,* 4 vols., 1859-1860, ed. L. Mansel y J. Veitch. — Además, las importantes notas y comentarios a su edición de *The Works of Thomas Reid,* 2 vols., 1856.—Véase M. P. W. Bolton, *Inquisitio Philosophica, an Examination of the Principles of Kant and Hamilton,* 1866. — John Veitch, *Hamilton,* 1879. — Id., íd., *Hamilton, the Mand and His Philosophy,* 1884. — F. Bourdillat, *La réforme logique de Hamilton,* 1891. — F. Nauen, *Die Erkenntnislehre W. Hamiltons,* 1911 (Dis.). — S. V. Rasmussen, *The Philosophy of Sir William Hamilton,* 1927. — Véase además la bibliografía de los artículos ESCOCESA (ESCUELA) y UTILITARISMO.

HANNEQUIN (ARTHUR) (1856-1905) nac. en Pargny-sur-Saulx (Marne), profesor desde 1885 en Lyon, desarrolló su meditación filosófica dentro del campo neocriticista y de la crítica de las ciencias, pero con una vigorosa tendencia espiritualista que derivó en gran parte de la tradición del positivismo espiritualista francés y en particular del contingentismo de Boutroux. Como casi todos los representantes de estas direcciones, Hannequin se opuso al positivismo cientificista mediante una acentuación del papel desempeñado por el espíritu en la constitución de los conceptos científicos. Su análisis de "la hipótesis de los átomos en la ciencia contemporánea" tenía por finalidad mostrar la importancia de la espontaneidad y creatividad espirituales en un punto de capital interés para la ciencia física. El átomo es, para Hannequin, una simple hipótesis, pero es una hipótesis que corresponde a la naturaleza de la mente cuando trata de comprender la realidad física. El éxito obtenido por la hipótesis atomista en la física no es accidental, sino casi inevitable. La introducción de la cantidad discreta en el continuo real es, así, la función capital del conocimiento físico, pero en ello se muestran tanto las posibilidades de éste como sus limitaciones. Estas limitaciones so-

lamente pueden ser corregidas por la metafísica y, en verdad, por una metafísica del espíritu que muestre a éste como constituyendo el fondo de lo real, no por una arbitraria inclinación hacia el reino del espíritu, sino porque éste representa mejor que nada el carácter creador y móvil de todo lo que es. La crítica de Hannequin culmina de este modo en una filosofía dinamicista, en una acentuación del devenir y de su continuidad sobre la insuficiente y parcial concepción discreta y estática del ser.

Obras: *Essai critique sur l'hypothèse des Atomes dans la science contemporaine,* 1894 (tesis). — *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia seu de motu, de mente, de deo doctrina ante annum 1672,* 1895 (tesis latina). — *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie,* 1908 [postuma].

HARE (RICHARD MERVYN) nac. en 1919, "Fellow" en Balliol Collège (Oxford), es uno de los "miembros" de la llamada "Escuela de Oxford" (v.). Hare ha aplicado el análisis del "lenguaje corriente" al problema de la naturaleza de las expresiones morales y de los juicios morales. Según Hare, las expresiones del lenguaje ético no son indicativas, sino prescriptivas. Las expresiones prescriptivas pueden ser a la vez imperativas o valorativas. Las expresiones imperativas son las específicas del lenguaje ético, pues aunque ciertos términos de este lenguaje —como el término 'bueno'— parecen ser valorativos, solamente adquieren sentido ético cuando se deriva de ellos un imperativo. No es, pues, necesario que todas las expresiones éticas sean *directamente* imperativas; basta que sean lógicamente relacionables con una expresión imperativa.

Hare ha presentado argumentos en favor de un tratamiento lógico de las expresiones imperativas. En éstas se dan relaciones lógicas análogas a las que se manifiestan en las expresiones indicativas — relaciones tales como las de implicación y consistencia. Sin embargo, no ha desarrollado los argumentos de referencia de un modo formal, o sea presentando una "lógica de los imperativos" (véase IMPERATIVO).

Hare se ha ocupado asimismo del problema de si es posible cohonestar la libertad del hombre con la racionalidad de los principios racionales y ha contestado a ello afirmativamente: es posible ser libre y pensar racionalmente en cuestiones morales, es decir, elegir y a la vez atenerse a principios racionales y a argumentos racionales.

Escritos: "Imperative Sentences", *Mind,* N. S., LVIII (1949), 21-39. — *The Language of Morals,* 1952. — *Freedom and Reason,* 1963.

HARNACK (ADOLF VON) (1851-1930) nac. en Dorpat [Tartoma] (Estonia), profesor en Leipzig (1876-1879), Giessen (1879-1886), Marburgo (1886-1888) y Berlín (desde 1888), se destacó por sus investigaciones sobre los orígenes del cristianismo y sobre la historia de los dogmas cristianos. Discípulo de Ritschl (VÉASE), Harnack acentuó la importancia del método histórico crítico en el estudio de "orígenes"; este método lo llevó a despojar de las "fuentes" cuanto fuese interpretación y, sobre todo, interpolación. Como consecuencia de sus estudios históricos, Harnack redujo la importancia de lo "dogmático" en favor de lo "histórico", manteniendo, además, que el primero ha solido sepultar y desfigurar al segundo. Identificando "lo histórico" con "lo verdadero", Harnack se inclinó primero a una especie de "positivismo histórico" y luego a un "positivismo científico" en el cual veía la única posibilidad para el progreso. Despojado el cristianismo de todo dogmatismo y de toda especulación, Harnack estimó que podía identificarse con la moral y que ésta, finalmente, se hallaba en armonía con el progreso de la ciencia.

La producción de Harnack es muy abundante; destacamos: *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3 vols. (I, 1885; II, 1887; III, 1889), 5ª ed., 1931-1932 (*Manual de historia de los dogmas*). — *Geschichte der altchristlichen Literatur,* 2 vols. (*I: Die Überlieferung und der Bestand,* 1893; *II: Die Chronologie,* 1897-1904) (*Historia de la primitiva literatura cristiana*). — *Das Wesen des Christentums,* 1900, 14ª ed., 1927 (*La esencia del cristianismo*). — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 1902, 4ª ed., 1923 (*La misión y difusión del cristianismo durante los tres primeros siglos*). — *Marcion,* 1921, 2ª ed., 1924. — Entre los trabajos más "teóricos" figuran: *Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1904, 2ª ed., 1906 (*Discursos y artículos*). —*Aus Wissenschaft und Leben, Neue Folge der Reden und Aufsätze,* 2 vols., 1911 (*De la ciencia y la vida. Nueva serie de los Discursos y artículos*). — *Erforschtes und Erlebtes, Neue Folge,* 4 vols., 1923 (*Investigado y vivido. Nueva serie*). — *Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlichen Erkenntnis,* 1917 (*Sobre la seguridad y los límites del conocimiento histórico*). — Bibliografía: Max Christlieb, *H.-Bibliographie,* 1912; suplementada por Friedrich Smend, *A. v. H. Verzeichnis seiner Schriften,* 1927 (Suplemento, 1931). — Véase G. Bonaccorsi, *H. e Loisy,* 1904. — Hans von Soden, *A. von Hartnacks Schriften,* 1931. — A. von Zahn-Harnack, *A. von H.,* 1936.

HARTLEY (DAVID) (1705-1757) nac. en Armley (Yorkshire), se consagró al estudio y práctica de la medicina. Influido por Newton, por Locke y por John Gay (1699-1745: *Dissertation Concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality,* publicada en 1731 como prefacio a la versión inglesa de la obra de King sobre el Origen del mal: *The Origin of Evil)* Hartley investigó la estructura de los procesos psicológicos y la relación entre éstos y los fisiológicos. Para Hartley, el único constituyente de la realidad psicológica son las sensaciones. Éstas se hallan basadas en vibraciones de partículas en los nervios, vibraciones que se efectúan según modelos mecánicos de tipo newtoniano. Las diferentes clases de vibraciones dan lugar a distintas "facultades". Las vibraciones se unen en virtud de la contigüidad, en la cual se incluye la repetición en la sucesión. El conjunto de los modos de unión de las vibraciones puede llamarse "asociación"; en general, las leyes de unión de las vibraciones que constituyen las sensaciones son leyes de asociación. Por este motivo se considera a Hartley como uno de los defensores del asociacionismo, y a veces como "el fundador del asociacionismo" (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO).

Es común interpretar la doctrina de Hartley como un materialismo mecanicista y como un completo reduccionismo psicofísico. Sin embargo, Hart ley puso asimismo de relieve que en el curso de los procesos de asociación se forman nuevas "ideas" que son más complejas y perfectas que sus elementos componentes. Entre las "ideas" más complejas y perfectas se hallan ciertas afecciones relacionadas con actividades morales, tales como la benevolencia y la simpatía.

Obras: *Coniecturae quaedam de sensu motu et idearum generatione*, 1746. — *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 vols., 1749 (ed. J. Priestley, 3 vols., 1801, 3ª ed., 1934). — Véase T. Ribot, *Quid D. H. de consociatione idearum senserit*, 1872 (tesis). — G. S. Bower, *H. and James Mill*, 1881. — Bruno Schoenlank, *H. und Pristley, die Begründer des Assoziationismus in England*, 1882 (Disc.). — Maria Heider, *Studien über D. H.*, 1913 (Dis.).

HARTMANN (EDUARD VON) (1842-1906) nació en Berlín. Dedicado a la profesión militar, tuvo que abandonarla en 1865 a consecuencia de una lesión y se consagró enteramente a la filosofía y a su actividad de escritor. Su *Filosofía de lo inconsciente* (1867), que obtuvo gran resonancia y que constituyó la base metafísica de sus trabajos posteriores, es una elaboración personal de la tradición metafísica jalonada en la filosofía alemana del siglo XIX por los nombres de Schelling, Hegel y Schopenhauer. Partiendo, como Lotze y Fechner, de un examen de los resultados de las ciencias naturales con vistas a una inducción generalizadora, Eduard von Hartmann encuentra la explicación de los fenómenos de la Naturaleza y especialmente de los fenómenos orgánicos en la tesis de un Inconsciente creador del mundo, elemento activo y ciego, análogo a la Idea absoluta de Hegel y a la Voluntad absoluta de Schopenhauer, pero anterior y previo a ellas, porque lo Inconsciente tiene justamente como sus dos atributos a la Idea y a la Voluntad. Lo Inconsciente es lo incondicionado, lo que no puede explicarse por medio de ninguna relación; como incondicionado representa la condición última de todo lo relativo; como fundamento del mundo, en el cual se autodespliega y manifiesta, es lo Absoluto. El mecanicismo de la ciencia natural necesita para ser completado el fundamento de este Absoluto, que explica cómo el determinismo causalista, incluyendo en el dominio biológico la doctrina darwiniana de la selección natural, es el producto de una inteligencia superior, pero de una inteligencia que solamente en la parte final de su desenvolvimiento es lúcida y consciente, porque en su parte inicial es puro y simple instinto, voluntad ciega, irracionalidad. El universo, y con él la historia, tienen, por lo tanto, una finalidad. Pero es sólo la finalidad de un instinto que desconoce el valor de sus propios actos y producciones y que se encuentra, en última instancia, con que este mundo, siendo el mejor de todos los posibles, es, no obstante, inferior en valor a su no existencia. Como la Voluntad de Schopenhauer, lo Inconsciente representa el dolor y el sufrimiento, pero también como aquélla, la evolución del mundo y la progresiva irrupción de la conciencia son actos indispensables del gran drama que conduce, finalmente, a la aniquilación del dolor de lo Inconsciente y a la salvación. Esta salvación necesita para ser llevada a cabo la actividad del hombre y el progreso de la historia, y por eso el pesimismo que produce la conciencia de la existencia del mundo puede transformarse en un optimismo activista, que tienda en todas las esferas, por el cumplimiento cabal de la historia y de la cultura, a la definitiva salvación. La historia es justamente para Hartmann el camino final de la realización de este *desiderátum* que plantea el hecho inevitable de la existencia de lo creado por la voluntad ciega e irracional de lo Inconsciente; los diferentes períodos de h historia son momentos necesarios en el proceso de la salvación del mundo, en la ruta que forzosamente tiene que recorrer lo Inconsciente para comprender finalmente la necesidad de la vuelta a sí mismo, al estado en que, con el triunfo de la razón y de la conciencia sobre la irracionalidad y la ceguera, quede redimida su propia creación.

Aunque "la filosofía de lo Inconsciente" fue la mayor, y más influyente, contribución de Eduard von Hartmann a la filosofía, y especialmente a la metafísica, sería injusto reducir la labor filosófica de Hartmann a dicha doctrina. Eduard von Hartmann escribió abundantemente sobre muchos problemas filosóficos — sobre teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la ciencia, filosofía de la religión, teoría de los valores, etc. Además, se ocupó con frecuencia de la historia de la filosofía —especialmente de historia de la metafísica— y de muchos aspectos del pensamiento filosófico coetáneo. No podemos aquí tratar todos los aspectos de la obra de este autor, pero uno de ellos merece mención especial: es su detallada teoría de las categorías. Metafísicamente, la teoría de las categorías de E. von Hartmann presenta a éstas como determinaciones o funciones del Inconsciente, pero hay muchos aspectos en la teoría que no están necesariamente ligados a la metafísica de su autor. Según E. von Hartmann, las categorías son la envoltura lógica del mundo, lo que de éste puede ser enunciado en sus formas más generales; su origen en el Inconsciente no implica una negación de su conciencia cuando, al pasar al dominio de la subjetividad, se convierten en conceptos de las categorías y, por consiguiente, en formas puras de la sensibilidad y del pensamiento. Las categorías de la sensibilidad son la cualidad, la cantidad intensiva y la cantidad extensiva. La cualidad es una pura categoría de la sensación y comprende las "cualidades secundarias" del mundo objetivo; la cantidad intensiva es una categoría aplicable a la fuerza y, en última instancia, a la voluntad; la cantidad extensiva es la categoría propia del tiempo y del espacio, de la sucesión y de la continuidad. Cada una de las categorías es aplicable a su vez a las esferas del mundo subjetivo, del mundo objetivo real y del mundo metafísico como esferas de lo cognoscible. Las categorías del pensar tienen como fundamento universal la categoría de la relación, en la que se resumen las demás formas categoriales, pues pensar es para Hartmann principalmente relacionar. Menos amplias son las categorías especiales de la comparación, del razonamiento (análisis, síntesis, deducción, inducción), de la medida. Como tipo particular de las categorías del pensar se presentan las formas del pensar especulativo, que comprenden la causalidad, la finalidad y la substanciabilidad; éstas se hallan articuladas de un modo jerárquico, pues mientras la primera se encuentra disuelta como uno de sus elementos en el dominio más amplio de la finalidad, la última constituye la categoría metafísica propiamente dicha, la que es aplicable únicamente a lo Inconsciente, a la substancia verdadera. Por eso la historia de la metafísica, que Hartmann ha tratado críticamente, es la historia del concepto de la categoría de substancialidad en sus diversas

interpretaciones, en el curso de los esfuerzos para encontrar la substancia que responde enteramente a la realidad. Por este enlace, inicial y final, de la doctrina de las categorías con la metafísica de lo Inconsciente, Eduard von Hartmann ha calificado a la teoría categorial como una comprobación de esta metafísica, como la parte de la metafísica que resulta necesariamente cuando se consideran las formas generales de la substancialidad del verdadero ser.

La filosofía de Hartmann despertó en su tiempo gran número de polémicas, centradas sobre todo alrededor de la noción de lo Inconsciente y de las consecuencias éticas de la metafísica del pesimismo. Como partidarios suyos se pueden contar Max Schneidewin (1843-1931) y A. Drews (1865-1935), que en *El mito de Cristo (Die Christusmythe,* 1909) impugnó la existencia histórica de Jesús, y que en sus demás obras *(Das Ich als Grundproblem der Metaphysik [El Yo como problema fundamental de la metafísica],* 1897) desarrolló un monismo radical o "concreto", identificando lo Inconsciente con lo Absoluto del idealismo trascendental de Schelling. Las tesis de Hartmann influyeron, por otro lado, en la reacción vitalista contra el mecanicismo imperante en la ciencia biológica de su tiempo. También Leopold Ziegler (nac. 1881: *Gestaltwandel der Götter [Metamorfosis de los dioses],* 1920), fue influido en sus primeros tiempos por E. von Hartmann; lo mismo que el filósofo holandés G. J. P. J. Bolland (VÉASE).

Obras: *Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchung,* 1868; reimp., 1962 [sobre Hegel]. — *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung,* 3 vols., 1869, 11ª ed., 3 vols., 1911 (*Filosofía de lo Inconsciente. Ensayo de una concepción del mundo*); edición popular abreviada, 1913. — *Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer,* 1869 (*La filosofía positiva de Schelling como unidad de Hegel y Schopenhauer*). — *Aphorismen über das Drama,* 1870. — *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit,* 1870 (*La cosa en sí y su constitución*). — *Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten,* 1872 (*Ensayos filosóficos reunidos para la filosofía de lo Inconsciente*). — *Erläuterungen zur Metaphsyik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus,* 1874 (*Aclaraciones a la metafísica de lo inconsciente con atención especial al panlogismo*). — *Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft,* 1874 (*La autosubstitución del cristianismo y la religión del porvenir*). — *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie,* 1875 (*Verdad y error en el darwinismo. Exposición crítica de la teoría de la evolución orgánica*). Esta obra fue incluida como parte III en la *Filosofía de lo inconsciente* en las posteriores ediciones. — *J. H. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus, ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus,* 1875 (*El realismo epistemológico de J. H. K. Contribución crítica a la fundamentación del realismo trascendental*). — *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie,* 1877 (1ª ed., sin nombre de autor, 1872; la 3ª ed., en el tomo III de la *Filosofía de lo inconsciente*) (*Lo inconsciente desde el punto de vista de la fisiología y de la teoría de la descendencia*). — *Gesammelte Studien und Aufsätze,* 1876 (*Estudios y ensayos reunidos*). — *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins,* 1879 (2ª edición, 1886, con el título, *Das sittliche Bewusstsein*) (*Fenomenología de la conciencia moral*). — *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus,* 1880 (*Para la historia y fundamentación del pesimismo*). — *Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie,* 1880 (*La crisis del cristianismo en la teología moderna*). — *Religionsphilosophie* (I Parte —histórico-crítica— *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung,* 1882; II Parte —sistemática—: *Die Religion des Geistes,* 1882) (*Filosofía de la religión. I. La conciencia religiosa de la humanidad. II. La religión del espíritu*). — *Philosophische Fragen der Gegenwart,* 1885 (*Cuestiones filosóficas actuales*). — *Der Spiritismus,* 1885. — *Moderne Probleme,* 1885. — *Aesthetik* (Parte I —histórico-crítica—: *Die deutsche Aesthetik seit Kant,* 1886; Parte II —sistemática—: *Die Philosophie des Schönen,* 1877 [de esta obra hay nueva ed. con manuscritos póstumos de Hartmann a cargo de R. Müller-Freienfels, 1924] (*Estética. I. La estética alemana desde Kant. II. La filosofía de lo bello*). — *Lotzes Philosophie,* 1888. — *Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage,* 1889 (*Dos decenios de política alemana, y la actual situación mundial*). — *Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart,* 1889 (*Peregrinaciones críticas a través de la filosofía actual*). — *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie,* 1889 (*El problema fundamental de la teoría del conocimiento*). — *Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome,* 1891 (*La hipótesis espiritista y sus fantasmas*). — *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1894 (*La teoría del conocimiento y la metafísica de Kant*). — *Die sozialen Kernfragen,* 1894 (*Las cuestiones sociales básicas*). — *Tagesfragen,* 1896 (*Cuestiones del día*). — *Kategorienlehre,* 1898. — *Geschichte der Metaphysik,* 2 vols., 1899-1900. — *Die Weltanschauung der modernen Physik,* 1902 (*La concepción del mundo de la física moderna*). — *Das Christentum des Neuen Testaments,* 1904 (*El cristianismo del Nuevo Testamento*; es una segunda edición de la obra *Briefe über die christliche Religion,* que apareció en 1870 bajo el pseudónimo de H. A. Müller). — *Das Problem des Lebens. Biologische Studien,* 1906 (*El problema de la vida. Estudios biológicos*). — *System der Philosophie im Grundriss* (*Sistema de filosofía en compendio*), dividido en 8 partes (*I. Grundriss der Erkenntnislehre,* 1907; *II. Grundriss der Naturphilosophie,* 1907; *III. Grundriss der Psychologie,* 1908; *IV. Grundriss der Metaphysik,* 1908; *V. Grundiss der Axiologie,* 1908; *VI. Grundriss der ethischen Prinzipienlehre,* 1909; *VII. Grundriss der Religionsphilosophie,* 1909; *VIII. Grundriss der Aesthetik,* 1909). — Bibliografía de E. von Hartmann por Alma von Hartmann en *Kantstudien,* XVII (1912). — Véase Julius Bahnsen, *Zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung Hegel-Hartmannschen Evolutionismus aus Schopenhauerschen Prinzipien,* 1871. — J. C. Fischer, *Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzenschrei des gesunden Menschenverstandes,* 1872. — J. Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus,* 1873. — Johannes Rehmke, *Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet,* 1873 (Dis.). — H. Ebbinghaus, *Ueber die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten,* 1873 (Dis.). — G. Hansemann, *E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise,* 1874. — F. Bonatelli, *La filosofia dell'inconscio di E. von H. esposta ed essaminata,* 1876. — B. Carneri, *Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewussten,* 1877. — O. Schmid, *Die naturwissen-*

schaftliche Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, 1877. — Olga Plümacher, *Der Kampft ums Unbewusste, nebst einem chronologischen Verzeichnis der Hartmann-Literatur als Anhang,* 1881, 2ª ed., 1891 [con bibliografía ampliada]. — Raphael Kolber, *Das philosophische System E. von Hartmanns,* 1884. — A. Faggi, *La filosofia dell'inconsciente,* 1891. — Arthur Drews, *E. von Hartmanns philosophische System im Grundriss,* 1902. — T. Kappstein, *E. von H.,* 1907. — O. Braun, *E. von Hartmann,* 1909. — Leopold Ziegler, *Das Weltbild Hartmanns,* 1910. — Martin Schmitt, *Die Behandlung des Erkenntnistheoretischen Idealismus bei E. von H.,* 1918 (*Kantstudien.* Ergänzungshefte, 43). — Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns,* 1925. — Karl Otto Petrashek, *Die Logik des Unbewussten. Eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Grundbegriffen der Philosophie E. von Hartmanns,* 2 vols., 1926. — E. von Schnehen, *E. von H.,* 1929. — W. Rauschenberger, *E. von H.,* 1942. — M. Huber, *E. v. Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie,* 1954.

HARTMANN (NICOLAI) (1882-1950), nac. en Riga, profesor desde 1922 en Marburgo, desde 1925 en Colonia, desde 1931 en Berlín y desde 1945 en Gottinga. Procedente del neokantismo de la escuela de Marburgo, en el cual estaban inspirados sus primeros trabajos, se separó posteriormente de él por influencia de la fenomenología. Esta influencia, completada en su filosofía del espíritu por las de Hegel, Scheler y Dilthey, explica en parte la filosofía de Hartmann, pero no la determina completamente. N. Hartmann se caracteriza por un esfuerzo constante de repensar los problemas filosóficos fundamentales sin obedecer a otras influencias que las que puedan arrojar luz sobre la naturaleza de los problemas tratados y sobre las posibles soluciones a los mismos. Es asimismo característico de Hartmann el rechazar las tentaciones para una construcción sistemática regida por razones meramente especulativas. La filosofía de Hartmann es sistemática en el sentido de que se propone examinar los problemas básicos de la filosofía en toda su extensión, pero no lo es en el sentido de que fuerce a estos problemas a entrar dentro de una previa construcción metafísica. El propio Hartmann ha declarado que su filosofía es "una filosofía de los problemas" y no «na "filosofía del sistema". Por eso Hartmann puede aprovechar muchos elementos de la filosofía del pasado, y no solamente los ya mencionados, sino también elementos que se encuentran en el pensamiento "clásico". Puede, por lo tanto, aprovechar elementos de pensadores que parecen ser tan distintos como Aristóteles y Hegel.

Puesto que el pensamiento filosófico de Hartmann se caracteriza por el planteamiento reposado y detallado de problemas básicos, es difícil dar una idea de ella en unas cuantas líneas. Nos limitaremos, pues, a varias de las principales contribuciones de nuestro autor, y en particular a dos de ellas: la teoría del" conocimiento y la ontología.

En lo que toca a la teoría del conocimiento —o metafísica del conocimiento— Hartmann comienza con una fenomenología. Sin embargo, ésta es considerada sólo como la primera parte del análisis del problema del conocimiento — la fenomenología del conocimiento sirve para plantearse el problema gnoseológico sin comenzar con supuestos que determinen su solución. Resultado de esta fenomenología del conocimiento es mostrar la relación *sujeto-objeto* como una relación por lo pronto heterogénea, es decir, como una relación en la cual ni el sujeto determina activamente el objeto ni éste se impone sobre un sujeto completamente pasivo. El acto del conocimiento es fundamentalmente la aprehensión del objeto por el sujeto. Éste trasciende hacia el objeto en un acto en el cual el objeto permanece inalterado. En el curso de la descripción fenomenológica del acto de conocimiento surgen diversas aporías (véase APORÍA). Éstas son tratadas en la parte que sigue a la fenomenología: la "aporética". La misión de ésta no es desembocar en una conclusión escéptica ni tampoco intentar a toda costa una eliminación de las "contradicciones" y las "dificultades", sino afrontar éstas lealmente. Cuando se lleva a cabo este trabajo se ve que las aporías pueden "resolverse" —y, en cierto modo, "disolverse"— en una síntesis. Esta síntesis es objeto de la tercera parte de la metafísica del conocimiento: la parte sistemática o teórica. Ésta es una "ontología del conocimiento" que se divide en una ontología del conocimiento del objeto y en una ontología del objeto del conocimiento. En ambas resulta claro, según Hartmann, que en toda teoría del conocimiento hay elementos metafísicos y en toda metafísica elementos gnoseológicos. Hartmann pone de relieve que hay identidad parcial en las categorías del ser cognoscente y del ser conocido. Pone, además, de relieve los modos como puede concebirse el objeto en tanto que objeto de conocimiento. Examina al efecto los diversos aspectos del objeto como conocido, objetivado o cognoscible, transobjetivado inteligible y transobjetivado transinteligible. L o transobjetivado transinteligible es el ser trascendente que, en cuanto tal, es opaco. Este último aspecto no puede excluirse del objeto, pero no puede tampoco partirse de él con el fin de derivar del mismo las propiedades de todo objeto.

El tratar la filosofía como "filosofía de los problemas" y no como "filosofía del sistema" no ha impedido a Hartmann ser uno de los pocos pensadores del siglo XX que puede jactarse de haber tocado todas las disciplinas filosóficas y de haber, por tanto, desarrollado no sólo una teoría del conocimiento y una ontología, sino también una ética, una estética, una filosofía de la Naturaleza, una filosofía del espíritu y, desde luego, una doctrina de las categorías en la cual se insertan la mayor parte de las investigaciones de nuestro filósofo. Puede decirse, sin embargo, que Hartmann ha tratado "problemáticamente" del "sistema de la filosofía". Éste se presenta, en la intención del autor, en el siguiente orden: ontología, filosofía de la Naturaleza, filosofía del espíritu, estética, teoría del conocimiento y lógica. No ha sido el mismo orden en el que lo ha desarrollado el autor a lo largo de la vida, pero hay cuando menos un núcleo de problemas fundamentales en los cuales se han entretejido todas sus investigaciones: son los problemas ontológicos. De ellos trataremos a continuación, pero precederemos nuestra presentación con unas palabras sobre la filosofía del ser espiritual del autor.

Esta filosofía incluye una teoría de los valores para cuyo desarrollo Hartmann ha encontrado muchas incitaciones en Hegel, Dilthey y Max Scheler. Según Hartmann, las notas fundamentales del ser espiritual son la objetividad y la trascendencia. Ello

permite al espíritu aprehender los valores como valores objetivos. El espíritu es como la puerta de acceso de la individualidad humana a los valores, y éstos se concretan a la vez en el espíritu y en el ser humano como portador de espíritu. Hartmann se ha ocupado con particular detalle de la naturaleza y formas del espíritu objetivo. Éste se distingue por un lado del espíritu personal y por el otro del espíritu objetivado. Estas distinciones permiten tender un puente entre la individualidad humana y el reino de los valores objetivos, y a la vez superar el conflicto entre el relativismo historicista y el absolutismo axiológico. En estrecha relación con su filosofía del espíritu Hartmann ha desarrollado la ética como ética de los valores. Aunque en este respecto debe mucho a Scheler, hay importantes aspectos de la ética —como su doctrina de la libertad (VÉASE)— que son independientes de las ideas schelerianas.

En cuanto a la ontología propiamente dicha, Hartmann ha examinado con detalle tanto los momentos del ser *(Seinsmomente)* —tales, la existencia y la esencia— y las maneras del ser *(Seinsweisen)* —tales, la realidad y la idealidad—, como los modos del ser *(Seinsmodi)* — tales, la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la irrealidad. Estos últimos son fundamentales, pues dan lugar a ciertas leyes primarías de la ontología, como "Lo que es realmente *(real)* efectivo *(wirklich),* es también realmente necesario" y "Lo que es realmente posible, es también realmente efectivo". Una vez desarrolladas las implicaciones de estas leyes es posible pasar a la teoría de las categorías, que es en Hartmann una parte de la ontología, pero una parte especialmente significada, ya que a base de ella puede elaborarse la filosofía de la Naturaleza (con las categorías que estructuran el mundo real) y la filosofía del espíritu (con las categorías que estructuran el mundo del espíritu y las diversas formas de éste a que antes nos hemos referido). Dentro de la teoría de las categorías se examinan lo que Hartmann llama leyes categoriales, las cuales son cuatro: (1) Las categorías no son separables de una realidad concreta de la cual constituyen sus principios; (2) Las categorías no aparecen aisladas, sino dentro de una capa categorial; (3) Las categorías de la capa superior contienen muchas de la capa inferior, pero no al revés; (4) Las categorías de la capa superior están fundadas en las de la capa inferior, pero no al revés. Consecuencia de estas leyes son dos leyes fundamentales que desempeñan un papel capital en la "construcción" categorial del mundo por parte de nuestro filósofo: la ley de fuerza, según la cual las categorías inferiores son las más fuertes, y la ley de libertad, según la cual las categorías superiores son libres (o autónomas) respecto a las inferiores. Esta última ley parece incompatible con la antes mencionada ley (4), pero no lo es si tenemos en cuenta que "fundado en" no significa "determinado por", sino simplemente el hecho de que sin categorías inferiores no pueden construirse las superiores.

En cuanto al sistema mismo de las categorías, Hartmann ha descrito y analizado en detalle no sólo las categorías comunes a todos los reinos del ser, sino también las categorías especiales de diversos "mundos": el mundo ideal y el real principalmente. En lo que toca al mundo real, Hartmann ha dedicado gran atención al examen de tres tipos de categorías: las categorías dimensionales, las cosmológicas y las organológicas. El examen de las categorías dimensionales lleva consigo un completo análisis categorial del espacio, del tiempo y del sistema espacio-tiempo. El examen de las categorías cosmológicas incluye el análisis de las nociones de devenir, persistencia y estado, de la causalidad, de la legalidad y de los diversos tipos de complexos naturales. El examen de las categorías organológicas incluye un análisis de las nociones de individuo, organismo, proceso vital, regulación vital, etc. Estas categorías no son obtenidas *a priori,* sino que proceden de diversas formas de experiencia: experiencia cotidiana y científica principalmente. Se trata de un análisis de los fenómenos del cual se extraen las determinaciones categoriales siempre abiertas a cambios y rectificaciones de acuerdo con los nuevos conocimientos adquiridos. Por otro lado, ninguna categoría puede considerarse aisladamente de las otras. "Esto significa —escribe Hartmann— que las categorías de un estrato se implican unas a otras, o que cada una supone el grupo entero de categorías de un estrato de ser. . . Metodológicamente se sigue de ello que cabe ir desde una categoría de un estrato, o también de un grupo reducido de ellas, una vez encontrados, hasta las restantes categorías del mismo estrato, o lo que es lo mismo inferir de aquéllas éstas. Entra con ello en juego, además del método analítico (y su fundamento descriptivo), un segundo método, distinto del anterior, que mira en otra dirección y que, siguiendo el modelo platónico, puede llamarse 'dialéctico' " — o también (para distinguirlo de la dialéctica meramente especulativa) "horizontal" *(Philosophie der Natur.* Einleitung S 19 [usamos la traducción de José Gaos: *Ontología.* IV, pág. 42].

Indicamos primero los títulos de las obras de N. H. y luego los títulos de sus artículos y ensayos tal como figuran en la edición de los *Kleinere Schriften.*

Platons Logik des Seins, 1909 (*La lógica platónica del ser).* — *Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten 2 Büchern des Euklidskommentars dargestellt,* 1909 (Los *principios filosóficos de la matemática en Proco diádoco, expuestos según los dos primeros libros del comentario a Euclides).* — *Philosophische Gundfragen der Biologie,* 1912 [Wege zur Philosophie, 6] (*Cuestiones filosóficas fundamentales de la biología).* — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento,* 2 vols., 1957). — *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* 2 vols., 1923-1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán,* 2 vols., 1960) [el Vol. I es sobre Fichte, Schelling y los "filósofos románticos"; el Vol. II es sobre Hegel]. — *Ethik.* 1926. — Das *Problem des geistigen Seins,* 1933 (*El problema del ser espiritual).* — *Zur Grundlegung der Ontologie,* 1935 (trad. esp. en la serie de volúmenes publicados bajo el título general de *Ontología;* el título de la trad. esp. de la obra indicada es: *Ontología I. Fundamentos,* 1954). — *Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938 (trad. esp.: *Ontología II. Posibilidad y efectividad,* 1956). — *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre,* 1940 (trad. esp.: *Ontología III. La fábrica del mundo real,* 1959). — *Neue Wege der Ontologie,* 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología,* 1954). — *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre,* 1950 (trad. esp.: *Ontología IV. Filosofía de la Naturaleza,*

1960 y *Ontología V. ibid.*, 1963 [esta obra de H. se divide en 3 partes: 1. "Categorías dimensionales"; 2. "Categorías cosmológicas"; 3. "Categorías organológicas"]. — *Teleologisches Denken*, 1951 (*Pensamiento teleológico*). — *Aesthetik*, 1953. — *Philosophische Gespräche*, 1954 (*Conversaciones filosóficas*). — *Einführung in die Philosophie*, 1954 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961) [Lecciones dadas durante el semestre de verano de 1949 en la Universidad de Gottinga].

Los *Kleinere Schriften* (*Escritos menores*) antes indicados han sido publicados en 3 vols. (I, 1955; II, 1957; III, 1958). Mencionamos los principales escritos contenidos en cada volumen, señalando procedencia y fecha originaria de publicación.

Vol. I: "Systematische Selbstdarstellung", en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, ed. Hermann Schwarz (1933) [autoexposición filosófica]; "Neue Ontologie in Deutschland" ("Nueva ontología en Alemania"), en *Felsefe Arkivi*, de Estambul (1946 [escrito en 1940]); "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" ("Fines y caminos del análisis categorial", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II (1948); "Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie" ("El conocimiento a la luz de la ontología" [ampliación de una conferencia dada en 1949]; "Zeitlichkeit und Substantialität" ("Temporalidad y substancialidad"), *Blätter für deutsche Philosophie*, XII (1938); "Naturphilosophie und Anthropologie", *Blätter*, etc., XVIII (1944); "Sinngebung und Sinnerfüllung" ("El dar sentido y el realizar el sentido"), *Blätter*, etc., VIII (1934). — Vol. II: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", *Abhand. Preuss. Ak. der Wiss.* Jahrgang 1936. Phil.-hist. Kl. Nr. 5 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico y su historia*, 1944); "Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie" ("El problema del apriorismo en la filosofía platónica"), *Sitzung. der Preuss. Ak. der Wiss.* Phil.-hist. Kl., XV (1935); "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff" ("El concepto de posibilidad megárico y aristotélico"), *ibid.*, 1937; "Aristeles und das Problem des Begriffs" ("Aristóteles y el problema del concepto"), *Abhand.*, etc. 1939, Nr. 5; "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles" ("Para la doctrina del eidos en P. y A."), *ibid.*, 1941, Nr. 8; "Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie" ("Los comienzos de la idea de estratificación [véase GRADO] en la filosofía antigua"), *ibid.*, 1943, Nr. 3; "Diesseits von Idealismus und Realismus" ("Más allá del idealismo y del realismo"), *Kantstudien*, XXIX (1924); "Hegel un das Problem der Realdialektik" (H. y el problema de la dialéctica real"), *Blätter*, etc., IX (1935). Vol. III: "Zur Methode der Philosophiegeschichte" ("Para el método de la historia de la filosofía"), *Kantstudien*, XV, 4 (1909); "Systematische Methode", *Logos*, III, 2 (1912); "Philosophische Grundfragen der Biologie (Cfr. *supra*); "Ueber die Erkenntbarkeit des Apriorischen" ("Sobre la cognoscibilidad de lo apriórico"), *Logos*, V, 3 (1914); "Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes" ("La cuestión de la demostrabilidad de la ley causal"); *Kantstudien*, XXIV, 3 (1919); "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?" ("Cómo es posible la ontología crítica en general?"), *Festschrift für Paul Natorp* (1923).

Autoexposiciones en la "Systematische Selbstdarstellung" citada *supra*, y en Werner Ziegenfuss y Gertud Jung, *Philosophen-Lexikon*, tomo I (A-K), 1949, s.v. "Hartmann (Nicolai)".

Sobre N. H. véase: G. Gutvitch, *Les tendences actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, reimp., 1939), Cap. III. — J. Geyser, "Zur Grundlegung der Ontologie", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, XLIX (1936), 425-65 y L (1937), 9-67. — N. Hirnig, *N. Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie*, 1937 (Disc.). — H. Kuhaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, 1938. — A. Konrad, *Irrationalismus und Subjektivismus. Eine immanente Kritik des Satzes des Bewusstseins in N. Hartmanns Erkenntnismetaphysik*, 1939. — F. Romero, "Un filósofo de la problematicidad", en *Filosofía contemporánea*, 1941. — R. Ledesma Ramos, "Esquemas de N. H.", en *Escritos filosóficos*, 1941. — E. Estiu, "El pensamiento de una *philosophia prima* en N. H.", *Filosofía y Letras* [México], Nº 8. — Íd., íd., "Introducción" a la trad. esp. de *La nueva ontología*, 1943, págs. 7-70. — H. Rodríguez Sanz, "Motivos ontológicos en la filosofía de N. H.", *Escorial*, VII (1941). — A. Guggenberger, *Der Menschengeist und das Sein. Eine Begegnung mit N. H.*, 1942. — O. Becker, "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1942-1943), 387-422. — Luis Felipe Alarcos, *H. y la idea de la metafísica*, 1943. — D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. I, 1947. — A. P. M. Kievits, *Ethiek en Religie in de Philosophie N. H.*, 1947 (Dis.). — H. Wagner, "Idealität und Apriorität", *Philosophisches Jahrbuch*, LVII (1947), 292-361, 431-96. — F. Barone, *L'ontologia di N. H.*, 1948. — Íd., íd., *N. H. nella filosofia del Novecento*, 1957 [la evolución del pensamiento de N. H. y su relación con el neokantismo, la fenomenología y el existencialismo]. — A. Millán Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y H.*, 1951. — J. Klein, G. Martin, H. Wein, H. Heimsoeth, E. May, M. Hartmann, I. Pape, E. Spranger, O. F. Bollnow, *N. H. Der Denker und seit Welt*, 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss [con bibliografía]. — S. Otto, *A Foundation of Ontology. A Critical Analysis of N. H.*, 1954. — E. Mayer, O. F. M., *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. H.*, 1953. — Nimio de Anquín, "La ontología sin ser de N. H.", *Arché*, fasc. B-C (1953). — C. Toni Frey, *Frundlagen der Ontologie N. Hartmanns. Eine kritische Untersuchung*, 1955. — W. Baumann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. H.*, 1955 [Monographien zur philosophische Forschung, 16]. — Honorio Delgado, *N. H. y el reino del espíritu*, 1956 [monografía]. — A.-M. Tymieniecka, *Essence et existence. Étude à propos de la philosophie de N. H. et de Roman Ingarden*, 1957. — Jitendra Nath Mohanty, *N. H. and A. N. Whitehead: a Study in Recent Platonism*, 1957. — H. Hülsmann, *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns*, 1959. — H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätslehre im Ausgang von N. H.*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — H. M. Baumgartner, *Die Unbedingheit des Sittlichen. Eine Auseinandersetzung mit N. H.*, 1962. — Katharina Kanthack, *N. H. und das Ende der Ontologie*, 1962. — S. Breton, *L'Être spirituel. Recherches sur la philosophie de N. H.*, 1962. — G. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem. Zur Kritik N. Hartmanns an die aristotelische "Physis"*, 1962 [Zeitschrift für philosophische Forschung. Beith., 14].

HARTSHORNE (CHARLES) nac. (1897) en Kittaning, Pennsylvanie (EE. UU.), enseñó en Harvard (1925-1928) y en Chicago (1928-1955); desde 1955 ha sido profesor en Emory University, Atlanta (Georgia) y desde 1962 lo es en la Universidad de Texas. Hartshorne confiesa haber sido influi-

do principalmente por Platón, Husserl, Royce, James, C. I. Lewis, W. E. Hocking, R. B. Perry y Whitehead. En alguna medida su pensamiento filosófico, centrado en la metafísica, la filosofía de la religión y la estética, es una continuación del de Peirce y Whitehead pero sólo en tanto que los citados autores representan la "atmósfera especulativa" en que se mueve Hartsborne.

Tomando los "ismos" sólo como "indicadores" o "señales" del pensamiento de Hartshorne, puede decirse que éste defiende el realismo epistemológico y el idealismo (o "psiquicalismo") metafísico, con fuerte tendencia hacia el procesualismo y el "sinequismo" (Peirce). Hartshorne rechaza todo dualismo a favor de una concepción continuista y emergentista de la realidad. Pero el "continuo" de que habla Hartshorne no es el derivado de un elemento o forma fundamental que se despliegue en todos los entes; tal continuo se manifiesta en forma de interacciones de elementos "contrarios" (tales como, por ejemplo, el sujeto y el objeto). Cada contrario traslapa o incluye el otro contrario, de modo que hay una "asimetría básica en el pensamiento y en la realidad". La metafísica resultante es una metafísica sintética y no dialéctica.

Hartshorne afirma el predominio de algunos contrarios en la mencionada asimetría; tal ocurre con el predominio de lo abstracto sobre lo concreto. Los "abstractos" o los "universales" se hallan en entes particulares. En lo que toca a la contraposición de lo necesario y lo contingente, Hartshorne mantiene que el primero está contenido en el segundo. En la contraposición positivo-negativo, lo positivo envuelve a lo negativo. En la contraposición absoluto-relativo el predominio corresponde a este último.

Según nuestro autor, la metafísica por él propuesta es compatible con el racionalismo clásico, pero lo amplía considerablemente. Importante en el pensamiento de Hartshorne es su especulación sobre los temas de la creación, del orden y de Dios. Dios es para Hartshorne el fundamento del orden de lo real, pero ello no equivale a hacer de Dios un Absoluto que determina absolutamente el curso del mundo: Dios no determina el mundo, pero influye en él. De este modo, no hay contradicción entre el poder divino y la libertad de la criatura.

La metafísica de Hartshorne ha sido calificada por su autor de "metafísica neoclásica" — una metafísica fundada en la "relatividad direccional", es decir, en la no simetría.

Obras: *The Philosophy and Psychology of Sensation,* 1934. — *Beyond Humanism: Essays in the New Philosophy of Nature,* 1937. — *Mans Vision of God and the Logic of Theism,* 1941. — *The Divine Relativity: A Social Conception of God,* 1947. — *Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion,* 1953. — *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neo-classical Metaphysics,* 1962. — *Anselm's Discovery: A Re-Examination of the Ontological Proof of God's Existence,* 1962. — Además, numerosos artículos y trabajos, entre los que mencionamos: "Husserl and the Social Structure of Immediacy", *Philosophical Essays in Memory of E. H.,* 1940, págs. 219-30. — "Whitehead's Idea of God", *The Philosophy of A. N. W.,* 1941, págs. 513-59. — "Strict and Genetic Identity: An Illustration of the Relations of Logic to Metaphysics", en *Structure, Method, and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer,* 1951, págs. 242-54. — "Some Empty Though Important Truths: A Préface to Metaphysics", en *American Philosophers at Work: The Philosophical Scène in the U. S.,* 1956, págs. 225-35. — "Whitehead and Contemporary Philosophy", en *The Relevance of W.,* 1961, págs. 21-43. — Hartshorne editó, con P. Weiss, los *Collected Papers of Ch. S. Peirce,* Vols. I a VI, 1931-1935.

HEBRAÍSMO. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

HECHO. Se dice de algo que es un "hecho" cuando está ya efectivamente "hecho" *(factum),* cuando está ya "cumplido" y no puede negarse su realidad (o su "haber sido real"). Se dice por ello que "los hechos son los hechos", que una cosa son los hechos y otra muy distinta la idea de hechos, o bien que hay que aceptar los hechos tal como son sin tratar de falsearlos o tergiversarlos, etc., etc. A menudo se ha opuesto el hecho a la ilusión (v.). Otras veces se ha opuesto el hecho a la apariencia (v.) del hecho. También se ha opuesto, o contrapuesto, el hecho al fenómeno (v.), si bien en otros casos se han equiparado los hechos con los fenómenos — especialmente los "hechos naturales" con los "fenómenos naturales".

La noción de "hecho" ha sido usada con frecuencia en muy diversas orientaciones filosóficas. Además, ha sido interpretada de muy diversas maneras. Un hecho (πράγμα, *factum, res gesta, Faktum* o *Tatsache,* a veces *Sachverhalt, fact, matter of fact,* etc. etc.) puede ser, según los casos, un hecho natural (un fenómeno o un proceso natural) o un hecho humano (por ejemplo, una situación determinada). Puede ser una cosa, un ente individual, etc. etc. A veces se destaca en el hecho su realidad *hic et nunc.* A veces se insufla en la noción de hecho la idea de un proceso, especialmente un proceso temporal. El término 'hecho' (o su equivalente en varias lenguas) ha sido usado en muy diversos contextos. Para algunos autores, el hecho es el resultado de un hacer: el hecho, *factum,* es el resultado de la cosa llevada a cabo, *res gesta;* el hecho es, además, el principio de lo verdadero, de tal modo que *verum ipsum factum* (Vico). Para otros autores, los hechos son las realidades contingentes; en este sentido, aunque con muy diversos supuestos, se ha hablado de verdades de hecho, a diferencia de las verdades de razón (véase VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO), como sucede en Leibniz; o bien de proposiciones sobre hechos a diferencia de las proposiciones sobre relaciones de ideas, como ocurre en Hume (VÉASE). Kant ha hablado con frecuencia del hecho, *Faktum,* de la ciencia natural, es decir, de la física, como "un hecho" que "está ahí" y que debe justificarse epistemológicamente. En algunos casos los hechos son considerados como objetos primarios de la "praxis", la cual incluye la teoría (VÉASE). Los positivistas "clásicos" (como Comte) han insistido mucho en que solamente los hechos son objetos de conocimiento efectivo; sólo los hechos son realidades "positivas". Los hechos pueden ser "hechos brutos" o "hechos generales". Estos últimos son como "complejos de hechos brutos". Así, por ejemplo, la caída de una manzana de un árbol es un hecho bruto, que se explica por medio de un hecho general: la gravitación. Podría decirse asimismo que los hechos generales son prolongaciones de hechos brutos.

Como puede advertirse, sería larga una historia filosófica de la noción de hecho. Además, sería complicada por cuanto en numerosos casos el vocablo

'hecho' ha sido usado sin gran precisión conceptual — por ejemplo, en el positivismo de Comte no queda bien claro en qué medida se pueden equiparar "hechos" con "fenómenos". En el presente artículo nos confinaremos a reseñar algunas doctrinas contemporáneas en las cuales se ha hecho uso de un modo relativamente preciso del concepto de hecho.

En la fenomenología (v.) de Husserl (v.) se ha establecido una distinción entre hecho *(Tatsache) y* esencia *(Wesen),* pero se ha puesto asimismo de relieve la inseparabilidad *(Untrennbarkeit')* de ambos. Según Husserl, las ciencias empíricas o ciencias de experiencia son ciencias de hechos o ciencias fácticas *(Tatsachenwissenschaften).* Todo hecho es contingente, o sea, todo hecho podría *ser* "esencialmente" algo distinto de! lo que es. Pero ello indica que a la significación de cada hecho pertenece justamente una esencia, esto es, un *eidos* que debe aprehenderse en su pureza. Las verdades de hechos o verdades fácticas caen de este modo bajo las verdades esenciales o verdades eidéticas —que poseen distintos grados de generalidad— *(Ideen,* I, § 2; *Husserliana,* III, 12). De acuerdo con ello, el ser táctico se contrapone (y subordina) al ser eidético, así como las ciencias fácticas se contraponen (y subordinan) a las ciencias eidéticas *(ibid., §* 7; *id.,* III, 21-23). Debe distinguirse entre *Tatsache y Sachverhalt;* en efecto, no puede hablarse de una *Tatsache* eidética, pero puede hablarse de *Sachverhalt* eidético en cuanto correlato de un juicio eidético y, por tanto, de una verdad eidética.

Tanto Heidegger en *Sein und Zeit* como Sartre en *L'Être et le Néans* han hablado de "faticidad" *(Fakti-zität, facticité)* en un sentido distinto de la "facticidad" positivista o siquiera husserliana. Para Heidegger, la facticidad es uno de los constitutivos del *Dasein* (1.); consiste en su "estar arrojado al mundo" como un "hecho último". "La facticidad *(Tatsächlichkeit*) del hecho *Dasein...* lo llamamos *facticidad (Faktizität) (Sein und Zeit,* § 38). El concepto de facticidad incluye el "estar-en-el-mundo" y el estar arrojado en él. Para Sartre, la facticidad es una característica fundamental del *Pour-soi,* en cuanto está "abandonado" en una situación.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* y para el Bertrand Russell del atomismo lógico (VÉASE) los hechos son los llamados "hechos atómicos". Estos hechos son, según Wittgenstein, una combinación de objetos (entidades, cosas) *(Tractatus,* 2.01). Cada cosa es una parte constitutiva de un hecho atómico *(ibid.,* 2.011). Así, el mundo no es la totalidad de las cosas, sino de los hechos *(ibid.,* 1.1). Los hechos atómicos en cuestión son expresados por medio de proposiciones atómicas, las cuales se combinan por medio de funciones de verdad (véase FUNCIÓN DE VERDAD) formando las llamadas "proposiciones moleculares". Así, por ejemplo, "Pedro está sentado ante el espejo" es una proposición atómica que describe un "hecho atómico" — el cual está "compuesto" de "cosas" tales como Pedro y su estar sentado ante el espejo. En general, los hechos, en cuanto hechos atómicos, consisten en una posesión por una entidad particular de una característica (hechos atómicos monádicos) o en la relación entre dos o más entidades (hechos atómicos diádicos, triádicos, etc.). De acuerdo con la llamada "doctrina isomórfica del lenguaje" (véase ISOMORFISMO), los términos en una proposición deben corresponder a los componentes de un hecho atómico.

Se ha discutido al respecto qué tipo de relación hay (caso de haberla) entre hechos y cosas o acontecimientos. Algunos autores han proclamado que, según lo indicado antes, las cosas y los acontecimientos son simplemente elementos constitutivos de hechos atómicos. Otros, en cambio, han indicado que no pueden equipararse las cosas y los acontecimientos con hechos, y que debe de haber un "lenguaje de las cosas" y un "lenguaje de los acontecimientos (o los procesos)" distinto del "lenguaje de los hechos". Los partidarios de la primera teoría han puesto de relieve que puesto que todo lo que se dice de algo es una proposición, lo dicho en la proposición es siempre un hecho atómico (monádico, diádico, etc.) cualquiera que sea el "contenido" de la proposición. Así, los hechos atómicos pueden referirse asimismo a "puras cualidades", tal como en la proposición "Esto es una mancha de color rojo". Pero las dificultades que surgieron a consecuencia de la ambigüedad del término 'hecho' obligaron a algunos autores (Russell) a distinguir entre varias clases de hechos. Así, puede haber "hechos particulares" y también "hechos generales" (como "Hay hombres"). Puede haber asimismo "hechos negativos" (como "Sócrates no está vivo"), ya que a toda proposición positiva corresponde una proposición negativa, o negación de la anterior proposición.

Consideraremos ahora la cuestión de cómo pueden clasificarse los hechos, independientemente del significado que se dé al término 'hecho'.

Los hechos pueden ser clasificados de distintos modos. Puede hablarse de hechos físicos, psíquicos, sociales, históricos, etc. Una clasificación muy corriente de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos culturales. Si estos últimos son interpretados desde el punto de vista histórico, la clasificación resultante de los hechos es la que los divide en hechos naturales y hechos históricos. Se ha debatido mucho acerca de si esta clasificación está bien fundada. Algunos autores afirman que cualesquiera características que se den de los hechos históricos pueden aplicarse asimismo a los hechos naturales; por ejemplo, el ser "únicos", "irrepetibles" e "irreversibles". Sin embargo, aunque los hechos naturales sean tan únicos, irrepetibles a irreversibles como los hechos históricos, no son considerados desde el mismo punto de vista. Mientras cada uno de los hechos naturales es visto como un ejemplo de una determinada clase de hechos, los hechos históricos no son simplemente ejemplos de una clase dada. Por este motivo algunos autores afirman que los únicos hechos que merecen ser llamados tales son los hechos históricos.

Si se admite la división de hechos en naturales e históricos, puede preguntarse si es posible subdividir cada uno de ellos en ciertos tipos. La respuesta es con frecuencia afirmativa. Así, los hechos naturales han sido divididos con frecuencia en hechos macrofísicos y hechos microfísicos. En cuanto a los hechos históricos, nos limitaremos a mencionar la opinión de Américo Castro, según el cual hay tres niveles "historiográficos" : el nivel de lo simplemente describible, el nivel de lo narrable y el nivel de lo plenamente o propiamente historiable. Cada uno de estos niveles lo es de un determinado tipo de hechos. El nivel de lo simplemente describible abarca

hechos tales como los que forman la trama social de las comunidades primitivas o de sociedades no primitivas en la medida en que posean ciertas estructuras relativamente invariables y no susceptibles de dar origen a creaciones sociales o técnicas importantes. El nivel de lo narrable abarca hechos usualmente considerados por los historiadores como medidas del progreso histórico (invenciones técnicas, modos de organización social, etc.). El nivel de lo plenamente o propiamente historiable abarca hechos a los que van adscritas valoraciones y creaciones —artísticas, científicas, jurídicas, religiosas, etc.— en las que tales valoraciones se incorporan o expresan. Según Américo Castro, estos tres niveles —y, por lo tanto, los diversos tipos de hechos que abarcan— no están en la realidad estrictamente separados entre sí: se entrelazan de continuo, de modo que con frecuencia es difícil saber si un hecho determinado es describible, narrable o historiable.

Una clasificación de carácter más general y que abarca en principio todos los hechos es la que ha propuesto Max Scheler (art. cit. *infra).* Según este autor, hay tres clases fundamentales de hechos : (1) los "hechos fenomenológicos"; (2) los hechos dados en la concepción natural del mundo, y (3) los hechos tratados por las ciencias. Los hechos dados en la concepción natural del mundo son los que aparecen a la percepción ordinaria. Son los hechos que se designan con frecuencia como "hechos del sentido común": hechos que se dan al hombre en cuanto ser natural dotado de ciertos órganos de sensación y percepción — y también acaso al hombre como ser social e histórico influido en sus percepciones por modos sociales y por tradiciones. Los hechos tratados por las ciencias o hechos científicos son resultado de "construcciones" que pueden interpretarse de diversos modos (como "convenciones", "puros conceptos del entendimiento", etc.). Los "hechos fenomenológicos", en cambio, son hechos primarios, originarios, previos a toda interpretación y construcción — hechos anteriores inclusive al modo natural de sernos dado el mundo. Los "hechos fenomenológicos" son por ello "hechos puros"; su contenido son los fenómenos (véase FENÓMENO), no las apariencias (véase APARIENCIA). Son aprehendidos por medio de la "experiencia fenomenológica" o "intuición fenómenológica". Son "dados por sí mismos" con anterioridad a toda experiencia inductiva y son, por tanto, previos a todo símbolo o signo mediante los cuales luego los describimos o interpretamos. Los "hechos fenomenológicos" son, en suma, "asimbólicos" e "inmanentes". Ahora bien, el que sean inmediatamente dados no significa que sean "sensibles". Según Scheler, las doctrinas (o, mejor dicho, "los puntos de vista") no fenomenológicos han errado por haber proporcionado una falsa visión de "lo dado" (v.). Ni los empiristas (para quienes los hechos son contenido de sensaciones), ni los simbolistas (para quienes los hechos son signos de cosas reales —que a la vez se convierten en símbolos—), ni los kantianos (para quienes los hechos son resultado de "imposiciones" de elementos *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento), ni los pragmatistas (para quienes los hechos son resultado de elaboraciones condicionadas por el imperativo de la utilidad) han acertado a comprender la naturaleza de los hechos primitivos y originarios de que se ocupan los fenomenólogos. Estos son los hechos cuyas unidades y cuyo contenido "son completamente independientes de las funciones sensibles por las cuales o en las cuales son dados". Para encontrarse con ellos basta con preguntar simplemente por lo dado a la intención "mentadora" sin interponer teorías extra-intencionales, objetivas o inclusive causales. Siguiendo a Husserl, Scheler distingue entre dos clases de hechos fenomenológicos: los hechos fenomenológicos en sentido amplio (hechos puramente "lógicos" o de la esfera formal) y los hechos fenomenológicos en sentido estricto (o hechos "materiales", donde 'material' no excluye *a priori,* pues estos hechos son como universales concretos) (véase A PRIORI).

Las ideas de Américo Castro, en Dos *ensayos,* 1956, págs. 22-40. — La doctrina de Scheler, en "Lehre von den drei Tatsachen", en *Schriften aus dem Nachlass,* I, 1933, 2a ed., ed. Maria Scheler, *Gesammelte Werke,* vol. 10 (1957), págs. 434-502 (trad. esp.: "La teoría de los tres hechos", en *La esencia de la filosofía,* 1958, págs. 137-217). — Véase también: Varios autores, *Studies in the Nature of Facts,* 1932 [University of California Publications in Philosophy, 14J. — Eliseo Vivas, "Value and Fact", en *Philosophy of Science,* VI (1939), 432-45. — ' Wolfgang Köhler, *The Place of Value in a World of Facts,* 1938. — E. W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Valué,* 1961, especialmente Parte I ("Our Knowledge of Fact").

HEDONISMO es el nombre que recibe la tendencia en filosofía moral que identifica el bien con el placer, ἡδονή . El hedonismo ha tenido tantas significaciones como diversos sentidos se han dado al término 'placer'. Si prescindimos de las diferencias, a veces muy considerables, entre los diversos pensadores hedonistas o diversas escuelas hedonistas, se ha considerado que han defendido una moral hedonista los cirenaicos y los epicúreos antiguos, los epicúreos modernos o neoepicúreos (Gassendi, Valla, etc.), los materialistas del siglo XVIII, especialmente los materialistas franceses (Helvecio, Holbach, La Mettrie, etc.) y los utilitarios ingleses (por lo menos J. Bentham). Generalmente se incluye entre los hedonistas a Spinoza y a Hobbes, pero algunos historiadores disienten de esta opinión.

El hedonismo ha tenido muchos enemigos; por muy diversos motivos Platón, muchos filósofos cristianos —especialmente de tendencia ascética—, Kant y otros autores han sido antihedonistas. En general, el hedonismo ha sido frecuente objeto de crítica y, en algunos casos, de menosprecio. Excepcionalmente se ha intentado defender el hedonismo sin paliativos, no tanto por amor al placer como por motivos racionales; es el caso de W. H. Sheldon en el artículo cit. en la bibliografía. Según Sheldon, "el hedonismo ético *es* el imperativo categórico".

Ha habido muchas discusiones sobre el significado, formas, supuestos y razones del hedonismo. Los antiguos hedonistas, especialmente los cirenaicos, consideraban que el bien es el placer y el mal es el dolor. El hombre "debe" dedicarse a buscar el primero y a evitar el segundo. Hasta qué punto la evitación del dolor sea ya un placer ha sido cuestión muy discutida. En cuanto al placer, los cirenaicos parecieron subrayar el placer de los sentidos o "placer material", no siempre contra el "placer espiritual", sino como fundamento indispensable de

este último. Como este "placer sensible" es algo presente, hubo la inclinación a considerar que sólo el placer actual es un bien verdadero. Contra los cirenaicos se argüyó que los placeres pueden producir dolores. A ello se respondió que el "deber" de todo hedonista es buscar placeres (o, mejor, la satisfacción de los deseos) de tal forma que se eviten dolores subsiguientes. También se argüyó contra los cirenaicos que la doctrina hedonista es egoísta y que el placer de uno puede resultar en el dolor de otro. Por eso los cirenaicos apuntaron a una doctrina no egoísta de los placeres, pero no parecen haberla desarrollado consecuentemente. Respecto a los epicúreos, destacaron la importancia de los "placeres moderados", únicos que permiten evitar los dolores, así como la importancia de cierta "participación en los placeres" a través de una comunidad de amigos. En los epicúreos los placeres aparecen como de naturaleza menos "sensible" que en los cirenaicos; así, para los epicúreos la conversación amistosa era uno de los placeres que podía buscarse sin incurrirse en dolor.

Un argumento muy común contra el hedonismo es que en verdad no se desea el placer, sino el objeto que proporciona el placer. Pero puede argüirse a este respecto que si se busca tal objeto (con actitud hedonista) es porque proporciona placer, o se espera que lo proporcione. El placer como bien de los hedonistas es, pues, el objeto en tanto que es gozado, no el objeto en sí mismo. Cuando los hedonistas indican que el mayor bien es el placer no quieren decir necesariamente que hay un cierto "objeto" que sea identificable con el placer. "Lo que hace realmente el hedonista —escribe P. H. Nowell-Smith *(Ethics,* 1954, pág. 137)— es tratar el placer como un ingrediente común en todas las varias cosas que encontramos placenteras, y decir que cuando un hombre hace algo lo hace o porque espera que sea placentero o porque cree que es un medio para obtener algo placentero. Desear algo es esperar que sea placentero, y gozar de algo es encontrarlo placentero."

Otras críticas del hedonismo han sido formuladas desde el punto de vista de una moral muy distinta. Así, por ejemplo, Kant critica el hedonismo como una de las morales "materiales"; ninguna de estas morales es capaz de proporcionar completa seguridad sobre los conceptos morales fundamentales, como lo hace una moral "formal". También se ha criticado el hedonismo desde el punto de vista de la llamada "moral de los valores"; en esta moral el hedonismo no es siempre eliminado, pero aparece como un valor de naturaleza inferior, que puede, y debe, subordinarse a otros valores. Una crítica parecida formulan quienes distinguen entre la facultad inferior del deseo *(appetitus sensitivus) y* la facultad superior del deseo *(appetitus rationalis).* Algunos hedonistas, especialmente de tendencia epicúrea, podrían argüir a esta objeción que para ellos el deseo del placer como sumo bien es "una facultad superior (racional) del deseo. Un tipo distinto de crítica es el de G. E. Moore (Principia *Ethica,* III) cuando indica que el hedonismo es una forma de naturalismo y comete la "falacia naturalista". El hedonista afirma que *sólo* el placer es bueno como un fin o en sí mismo. Con ello olvida que 'bueno' es el nombre de una cualidad irreductible. Por otro lado, los hedonistas que afirman (como Sidgwick) que el bien propuesto por los hedonistas es una cualidad irreductible, fallan en mostrar intuitivamente tal cualidad.

Las objeciones al hedonismo como manifestación de egoísmo han sido objeto de análisis por parte de hedonistas de tendencia utilitarista tales como Bentham, J. S. Mill y Spencer. Para Bentham, los placeres difieren según la cantidad y según la causa que los produce. Hay según ello catorce diferentes clases de placeres: de los sentidos, riquezas, habilidad, amistad, buen nombre, poder, piedad, benevolencia, malevolencia, memoria, imaginación, expectación, asociación, alivio. Entre estos placeres los hay que se hallan decididamente proyectados hacia el aumento de la felicidad del prójimo. Todo hedonismo "bien entendido" exige un "cálculo de placeres". Un hedonismo altruista es defendido asimismo por J. S. Mill, para quien amar al prójimo como a uno mismo es una de las consecuencias de una moral hedonista por así decirlo "abierta". En cuanto a Spencer, combinó una moral hedonista con una doctrina evolucionista, intentando mostrar que esta última constituye la base científica de la primera (véase J. Watson, *op. cit. infra,* págs. 137-243).

Véase bibliografía de CIRENAICOS, EPICÚREOS. Además: John Watson, *Hedonistic Theories. From Aristippus to Spencer,* 1895. — Heinrich Gomperz, *Kritik des Hedonismus,* 1898. — A.-J. Festugière, *Le plaisir,* 1946. — W. H. Sheldon, "The Absolute Truth of Hedonism", *The Journal of Philosophy,* XLVII (1950), 285-304. — David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today,* 1952. — Prácticamente todas las obras sobre problemas éticos (véase ÉTICA, MORAL) se refieren a la cuestión del hedonismo.

HEGEL (GEORG WILHELM FRIEDRICH) (1770-1831) nació en Stuttgart y después de estudiar teología en Tubinga con Schelling y Hölderlin fue preceptor privado en Berna (1794-1797) y en Francfort (1797-1800). En 1801 se trasladó a Jena, en cuya Universidad ejerció de docente privado. Durante este período estuvo bajo la influencia de Schelling y de los románticos, conservando asimismo las huellas del neohumanismo y de la educación teológica recibida en Tubinga, la cual, por otra parte, persistió durante toda su vida. Pronto, sin embargo, se separó del sistema de la identidad, publicando en 1807 su primera obra original. Redactor de un periódico de Bamberg desde 1807 a 1809, fue nombrado este último año rector del Gimnasio de Nuremberg, cargo que ejerció hasta 1816. Nombrado luego profesor en la Universidad de Heidelberg, se trasladó dos años después a Berlín, donde explicó todas las partes de su sistema con gran éxito y con el apoyo oficial (véase HEGELIANISMO).

Aunque situado en la confluencia de las corrientes del idealismo trascendental y del romanticismo, el sistema de Hegel ofrece profundas diferencias respecto a los de Fichte y Schelling. En primer lugar, rechaza decididamente partir de lo Absoluto como mera indiferencia de sujeto y objeto; semejante Absoluto es para Hegel como la noche en donde todos los gatos son pardos, "es la ingenuidad del vacío en el conocimiento", pues no permite explicar de ninguna manera la producción de las diferencias ni su realidad. En segundo término, caracteriza a Hegel una fuerte tendencia a lo "concreto" y una decidida afirmación del poder del pensamiento y de la razón frente a la vaga

nebulosa del sentimiento y de la intuición intelectual. La filosofía trata del saber absoluto — mejor dicho, *es* el saber absoluto. Pero este saber no es dado de una vez en su origen; es el final de un desarrollo que desde las formas inferiores se eleva hasta las superiores. Mostrar la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto es el tema de la *Fenomenología del Espíritu* como introducción al sistema total de la ciencia. Según Hegel, la ciencia *(Wissenschaft)* es esencialmente sistemática; la ciencia consiste en nociones que se derivan unas de otras de un modo necesario. La única forma en que puede existir la verdad es, dice Hegel, "el sistema científico de esta verdad". En la verdadera naturaleza del conocimiento radica la necesidad de que sea ciencia — y, por tanto, sistema. Este sistema no es, sin embargo, un simple conjunto de proposiciones en forma deductiva; el verdadero sistema es el que resume, unifica y supera las doctrinas anteriores. Sólo en la madurez de la historia y de la ciencia puede existir, pues, una verdadera ciencia sistemática. El método de esta ciencia es el método dialéctico (véase DIALÉCTICA), o método de la evolución interna de los conceptos según el modelo de la tesis-antítesis-síntesis. El método dialéctico no es ni un puro método conceptual ni un método intuitivo; no es ni un método deductivo ni un método empírico. En estos métodos la verdad se opone al error y viceversa. En el método dialéctico el error aparece como un momento evolutivo de la verdad: la verdad conserva, y supera, el error.

Característico de Hegel es la idea de que el conocimiento no es representación por un sujeto de algo "externo"; la representación por un sujeto de un objeto es a la vez parte integrante del objeto. La conciencia es no sólo conciencia del objeto, sino también conciencia de sí. El objeto no es, pues, ni algo "exterior" ni tampoco simple contenido de conciencia. En otros términos, el conocimiento como marcha hacia lo Absoluto requiere una dialéctica del sujeto y del objeto y nunca la reducción del uno al otro.

La *Fenomenología del Espíritu* es, así, la marcha del pensamiento hacia su propio objeto, que resulta, al final, ser sí mismo en cuanto ha absorbido completamente lo pensado. En dicha marcha hay diversas frases o, mejor dicho, "momentos". Cada uno de estos "momentos" tiene su propia justificación, pero es insuficiente: de inmediato es negado y superado por otro "momento". El primer momento del saber es aquel en que la conciencia cree hallar el conocimiento verdadero en la certidumbre sensible. Parece, en efecto, que el objeto de esta certidumbre sea no sólo el más inmediato, sino también el más rico. Sin embargo, se trata de una pura ilusión. Todo lo que el conocimiento sensible puede enunciar de un objeto es decir que es. Se puede enriquecer esta noción y tratar de aprehender el objeto por medio de determinaciones espaciales y temporales, tales como "aquí" y "ahora". Pero el "aquí" y el "ahora" no tienen sentido a menos que sean unlversalizados. Sólo por la universalidad del significado de términos con los cuales pretendemos describir los datos sensibles supuestamente inmediatos podemos alcanzar certidumbre acerca de tales datos. Debe, pues, avanzarse más allá de la certidumbre sensible y encontrar lo que puede fundamentar ésta. Pero los "momentos" que siguen al de la certidumbre sensible no son tampoco suficientes. Las primeras fases en la evolución del espíritu muestran la irremediable oposición entre el sujeto y el objeto, las contradicciones existentes entre el saber del objeto y el objeto mismo. Superior a la certidumbre sensible, pero sin que quede suprimida la oposición y la contradicción, es la percepción, a la cual sigue el entendimiento, que consiste ya en el pensamiento del objeto. Este estado, por así decirlo, de pérdida de la conciencia en la diversidad del objeto y en sus contradicciones desaparece cuando sobreviene en el camino que conduce al saber absoluto el reconocimiento pleno de sí misma y de su esencial identidad consigo misma. Toda diversidad y toda oposición de la conciencia con el objeto quedan entonces desvanecidas ante la unidad revelada en el concepto y sólo entonces se puede decir propiamente que la conciencia es razón. Pero la razón no puede quedar detenida en la fase de su diversificación en las conciencias individuales; a través de una serie de fenómenos cuya sucesión enlaza Hegel no ya con la evolución de una conciencia individual, sino con la historia, la conciencia individual se hace espíritu y engloba en sus fases, conducidas dialécticamente, la existencia histórica, desde el estado de dependencia hasta el paulatino descubrimiento de la vida interior por el cristianismo, que alcanza en el curso de sus propias internas negaciones la superación de su contradicción y su triunfo final. Este triunfo no es más que la completa entrada del espíritu en sí mismo por la religión. Perdido en la selva de sí mismo, el espíritu vuelve a encontrarse en su verdadero ser cuando los grados de su desenvolvimiento lo han conducido al punto donde la revelación del dogma cristiano coincide con la verdad filosófica, pues el saber absoluto es la filosofía, el espíritu que ha llegado ya a sí mismo después de haberse manifestado en toda su verdad.

En la *Fenomenología* Hegel dice que sólo el Espíritu (o, mejor, lo espiritual) es real. Ello parece dar a entender que Hegel sostiene una filosofía "espiritualista" según la cual o solamente hay realidad espiritual o bien toda realidad se reduce en último término a realidad espiritual. Sin embargo, Hegel usa 'Espíritu' en un sentido muy distinto del que tiene el mismo término en cualquier sistema más o menos "espiritualista". Por lo pronto, el Espíritu no es para Hegel una entidad especial, o una especie de supra-entidad superior a todas las demás. "Lo espiritual —ha escrito Hegel— es la esencia, lo que existe en sí mismo." Ello significa que para Hegel lo espiritual no es propiamente entidad, sino forma (o formas) de ser de las entidades. Esta forma (o formas) de ser no se hallan establecidas de una vez para siempre, sino que están sometidas a un interno proceso dialéctico. Es en el curso de este proceso que la realidad se constituye "espiritualmente". No se trata de que la realidad, que "no era Espíritu", se vaya "espiritualizando". Se trata más bien de que la realidad se va haciendo a sí misma convirtiéndose en su propia "verdad". Lo que Hegel llama "Espíritu" es, pues, la realidad *como* Espíritu. En un cierto sentido se puede decir que la realidad "no era Espíritu" y que se ha "convertido" en Espíritu. Pero siempre que por ello no se entienda el paso de un modo de ser

aparente a un modo de ser real, o de un modo de ser real a otro modo de ser real. Al "convertirse" en Espíritu la realidad llega a ser lo que ya *era.* Ocurre sólo que lo era "sin saberlo". Por eso la realidad tiene que conquistarse a sí misma en su verdad, lo cual no puede hacerse, según indicamos antes, sin absorber el error. Las condiciones necesarias para la auto-realización del Espíritu pertenecen a esta misma auto-realización. Por eso el Espíritu evoluciona en la serie de sus "formas", "fases", "momentos" o "fenómenos" de un modo interno. No puede ser de otro modo, pues no hay nada que sea externo a lo real; lo que se llama "externo a", o "fuera de" lo real es un momento interno —que se desenvuelve *como* externo— de esta misma realidad.

La fenomenología del espíritu no) parte del saber absoluto, pero conduce necesariamente a él. Desde entonces puede el pensamiento situarse en la inmediatez de lo Absoluto mismo, ser ciencia de la Idea absoluta. Esta ciencia procede a su vez dialécticamente; el proceso de sucesivas afirmaciones y negaciones que condujo de la certidumbre sensible al saber absoluto es el mismo proceso que sirve a la filosofía para manifestar la Idea. La dialéctica surge ya en la primera división del sistema total de la ciencia. En su ser en sí, la Idea absoluta es el tema de la *Lógica.* En su ser fuera de sí, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía de la Naturaleza.* En su ser en y para sí mismo, la Idea absoluta es el tema de la *Filosofía del Espíritu.* Tesis, antítesis y síntesis son los distintos momentos en que cada uno de los aspectos de la Idea y la Idea misma son sucesivamente afirmados, negados y superados. La superación es al mismo tiempo abolición y conservación *(Aufhebung)* de lo afirmado, contiene lo afirmado, porque contiene la negación de la negación. La dialéctica no es, por consiguiente, un simple método del pensar; es la forma en que se manifiesta la realidad misma, es la realidad misma que alcanza su verdad en su completo autodesenvolvimiento.

Como ciencia de la Idea en su ser en sí, la *Lógica* comienza con la teoría del ser (VÉASE). El ser es la noción más universal, pero al mismo tiempo la más indeterminada. Al ser negado todo contenido en esta suma abstracción, el ser se convierte en la nada. Pero esta negación del ser queda superada por su negación misma, por el devenir (v.) — síntesis de ser y nada. El resultado de esta síntesis es la Existencia *(Dasein)* en cuanto "Ser determinado". Este ser determinado está determinado por una cualidad, por medio de la cual se convierte en un "algo". Este "algo" es negación de la negación en tanto que es por la exclusión de otras entidades que no son él. Como el carácter determinado del algo es equivalente a un límite, el "algo" de que se trata tiene que ser limitado. Esta limitación es la cantidad. La cantidad es a su vez límite, pero sin establecer en qué proporción lo es. Es, pues, menester que el algo determinado o cualidad limitado por la cantidad sea determinado por la medida. Cualidad, cantidad y medida son momentos de la primera parte de la lógica, que es a su vez el primer momento del sistema completo del ser, es decir, del ser en cuanto ser en sí. Como segundo momento aparece el ser en su manifestación o verdad: la esencia, que es a su vez afirmada, negada y superada en su ser en sí o esencia como tal, en su manifestación o fenómeno y en su unión con el fenómeno, esto es, en su realidad. Por eso la teoría de la esencia es a la vez una doctrina de las categorías de la realidad, considerada como substancia en cuanto conjunto de sus accidentes; como causalidad, en cuanto paso de lo posible a lo real, y como acción recíproca en cuanto relación mutua. En su ser en y para sí mismo, como resultado de su completo autodesenvolvimiento, el ser es el concepto. El concepto es la síntesis de los dos momentos principales del ser, es unión del ser y de la esencia, liberación de la necesidad de la esencia, ser de la substancia en su libertad. El concepto no es una mera noción de la lógica formal; como concepto subjetivo es universalidad, negación de ésta o particularidad, y superación de los dos momentos o individualidad. En el concepto son pensados su ser en sí y el juicio como momentos opuestos unidos en el raciocinio o conclusión, que permite expresar en una síntesis la universalidad de lo individual. Como concepto objetivo, revela el concepto su ser fuera de sí en sus momentos del mecanicismo, del proceso químico y de la teleología o finalidad orgánica, donde el concepto se convierte en la idea directora de una totalidad que había permanecido como disgregada en los dos momentos precedentes. Y, finalmente, como Idea, el concepto es la síntesis de los conceptos subjetivo y objetivo, la verdadera y plena unión del ser con la esencia después de haberse manifestado en su totalidad, la Idea absoluta que vuelve a sí misma tras la dialéctica que en el ser, en la esencia y en el concepto ha encontrado sus negaciones y superaciones, pues en la Idea se manifiesta de un modo radical la síntesis de las contradicciones del concepto, que es a su vez la síntesis de las contradicciones del ser.

La Idea se convierte de este modo en una de las nociones capitales del sistema hegeliano — que aspira a ser, no se olvide, el sistema de la verdad como un todo y, por tanto, el sistema de la realidad en el proceso de pensarse a sí misma. Pero la Idea no es una causa de la evolución, ni el principio que hace posible el proceso dialéctico, ni la realidad como un todo: la Idea explica el proceso de la realidad sólo en cuanto representa el término hacia el cual se encamina dicho proceso. Este término no es, sin embargo, un término exterior: es un término interior al proceso mismo. Por eso la Idea no es tampoco una entidad lógica o el aspecto lógico de la realidad. La Idea es aquello en que alcanza pleno desenvolvimiento el proceso del ser como ser en sí.

Ahora bien, la Idea, que la lógica estudia en su ser en sí, es estudiada por la filosofía de la Naturaleza en su alteridad. También en ella se desenvuelven sus manifestaciones dialécticamente: en su estado de alteridad, la Naturaleza tiende continuamente a volver a la Idea en su ser en y para sí misma, pues la Naturaleza es como el estado de máxima tensión de la Idea, el momento en que la Idea ha llegado hasta el límite de su ser-otro y en que, por consiguiente, emprende el camino hacia la subjetividad. El primer momento de esta marcha, que no debe confundirse con un proceso temporal, viene representado por la Naturaleza tal como es objeto de consideración por la mecánica: como lo inorgánico puro, como lo que está sometido al espacio, al tiempo y a la gravedad;

en el segundo momento aparece como lo físico, que no es sólo lo cuantitativo, sino el comienzo de una subjetividad de la Naturaleza expresada en los fenómenos químicos y eléctricos; en el tercer momento, como lo orgánico, lo individual, lo opuesto a la exterioridad de lo mecánico, lo que es ya casi umbral de la subjetividad. Pero en la Naturaleza no cabe jamás un dominio completo de lo universal tal como es contenido en la razón absoluta; por eso la naturaleza es, en su extrañeza de la razón absoluta, el reino de lo contingente.

La Idea en su ser en y para sí misma, al regresar del gran círculo en que, a partir de su ser en sí, recorrió los sucesivos momentos de su alteridad, constituye el objeto de la filosofía del espíritu. También en ella alcanza el Espíritu su pura y absoluta interioridad a través de un movimiento dialéctico en el cual el Espíritu como ser en sí es Espíritu subjetivo, como ser fuera de sí o por sí es Espíritu objetivo, y como ser en y para sí mismo es Espíritu absoluto. El Espíritu subjetivo es el espíritu individual, afincado en la naturaleza humana y en marcha continua hacia la conciencia de su independencia y libertad. A través de los grados de la sensación y del sentimiento, fases corporales que facilitan el acceso a la entrada en sí mismo, el Espíritu subjetivo llega a su conciencia, al entendimiento y finalmente a la razón. Libertado el Espíritu subjetivo de su vinculación a la vida natural, puesto como conciencia pura de sí mismo, se realiza en el Espíritu objetivo como Derecho, como moralidad y como eticidad. El Derecho constituye el grado inferior de las realizaciones del Espíritu objetivo, porque afecta únicamente, por decirlo así, a la periferia de la individualidad: la moralidad, en cambio, agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral. Pero esta interioridad, cuyo carácter subjetivo la hace inadecuada para la plena realización del Espíritu objetivo, debe dar paso inmediato a la eticidad, a la ética objetiva que se realiza en lo universal concreto de la familia, de la sociedad y del Estado, síntesis de la exterioridad de lo legal y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. Particularmente importante es, pues, para Hegel el desarrollo de la teoría del Estado. El Estado no es un mero protector de los intereses del individuo como tal, de su libertad subjetiva, sino la forma más elevada de la ética objetiva, la plenitud de la idea moral y la realización de la libertad objetiva. El Estado es el universal concreto, la verdadera síntesis de la oposición entre la familia y la sociedad civil, el punto de detención y de reposo del espíritu objetivo. La divinización hegeliana del Estado, divinización revelada en su definición del Estado como la manifestación de la divinidad en el mundo, es exigida tanto por la dialéctica del espíritu objetivo, como por su propia doctrina política, que ve el ideal de Estado en el Estado prusiano de su tiempo. Pero el Estado, cuya forma mejor es la monarquía constitucional, no consiste en el poder arbitrario de un individuo, sino en el hecho de que este individuo represente el *Volksgeist,* el Espíritu (VÉASE) del pueblo. Esta doctrina del Estado alcanza su demostración y culminación en su filosofía de la historia, donde se describe la evolución del espíritu objetivo desde las formas orientales hasta la culminación de la historia en el mundo germánico. La historia es la evolución del Espíritu objetivo en su proceso hacia la conciencia de su propia libertad. También en la historia se realiza la tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional; la filosofía explica lo que es en su racionalidad y por eso las pasiones de la historia no son más que "astucias de la razón". En la historia no hay ningún deber ser, ningún utopismo, porque los momentos del Espíritu objetivo son los momentos de su interna necesidad racional.

La síntesis del Espíritu subjetivo y el objetivo es el Espíritu absoluto, que a su vez se autodespliega en la intuición de sí mismo como arte, en la representación de sí mismo como religión y en el absoluto conocimiento de sí mismo como filosofía. Cada uno de los momentos del autodes-pliegue del Espíritu absoluto es a la vez su propio autodespliegue manifestado en su historia. En la historia del arte y en la historia de la religión se revela la verdad de los momentos intuitivo y representativo del Espíritu absoluto. En la historia de la filosofía se revela, finalmente, la verdad completa de este Espíritu, que es la Idea absoluta en el gran ciclo de su evolución. Pero la filosofía aparece cuando la realidad se ha explicitado ya a sí misma, porque "el buho de Minerva sólo emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo". Por eso la filosofía de Hegel equivale lógicamente al final de la evolución del Espíritu, a la última fase de su completo autodesarrollo y, por consiguiente, a la verdad de la Idea. En su filosofía se realiza, según Hegel, la vida de la divinidad.

Dada la índole de la presente obra, la anterior presentación de la filosofía de Hegel ha tenido que ser muy esquemática. Sin embargo, hay que tener en cuenta que hay referencias a diversos aspectos del pensamiento de Hegel en otros artículos (por ejemplo, en DIALÉCTICA; ENTENDIMIENTO; ESPÍRITU; INSTANTE; SER, etc.); a ellos puede recurrirse para completar esta exposición.

Obras: D*ifferenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des 19. Jahrhunderts,* I, 1801 *(Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Scheling en relación con las contribuciones de Reinhold a la más fácil comprensión del estado de la filosofía a comienzos del siglo XIX).* — *De orbitis planetarum. Pro venia legendi,* 1801 (Dis.). — "Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere" *(Kritisches Journal der Philosophie,* ed. por Schelling y Hegel, Tubingen, 1802-1803, vol. I, cuad. 1) ("Sobre la naturaleza de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía"). Otras colaboraciones de Hegel en la misma revista comprenden: "Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs", I, 1; "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten", I, 2; "Ueber das Verhaltnis der Naturphilosophie zur Philosophie", I, 3 (que comunmente se atribuye ahora a Schelling); "Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen ais Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", II, 1; "Ueber die wissenschaftlichen Be-

handlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", II, 2 y 3. — *System der Wissenschaft. I Teil. Die Phänomenologie des Geistes*, 1807 *(Sistema de la ciencia. I. Fenomenología del Espíritu)*. — *Wissenschaft der Logik (La ciencia de la lógica)*, comprendiendo: *I Teil. Die objetive Logik. 1 Abteilung: Die Lehre vom Sein. 2 Abt. Die Lehre vom Wesen*, 1812. *II Teil. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*, 1816 *(La lógica objetiva. 1. La teoría del ser. 2. La teoría de la esencia. II. La lógica subjetiva o la teoría del concepto)*. — *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817 *(Enciclopedia de ciencias filosóficas en compendio)*. — *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821 *(Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia del Estado en compendio)*. — Hay que incluir, además, numerosas colaboraciones y reseñas de obras en revistas, así como su primer escrito anónimo sobre la constitución de Berna (1798) y su último escrito acerca del *Reformbill* inglés: "Ueber die englische Reformbill" (en *Allgemeine preussische Staatszeitung*, 1831). Las lecciones sobre filosofía de la Historia, lecciones sobre estética, lecciones sobre filosofía de la religión y lecciones sobre Historia de la filosofía aparecieron después de su muerte en la primera edición de obras completas, en 19 vols., 1832-1887, a cargo de K. L. Michelet, J. Schulze, L. von Henning, L. Boumann, E. Gans, Karl Hegel, H. G. Hotho, Ph. Marheineke, Bruno Bauer, Karl Rosenkranz (Las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en el vol. IX, por Gans; *Vorlesungen über die Aesthetik*, en el vol. X, por Hotho; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vols. XI y XII, por Marheineke; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vols. XIII-XV por Michelet; el tomo XIX incluye correspondencia. Otras ediciones: *Jubiläumausgabe*, ed. Hermann Glöckner, 26 vols., 1927-1940, incluyendo 4 vols. (23 a 26) con un *Hegel-Lexikon* por Glöckner; reimp. de esta edición, 1963 y sigs.; 2ª ed. revisada del *Lexicon* de Glöckner, 4 vols., 1957. — *Kritische Ausgabe*, iniciada en 1910 por Georg Lasson, reasumida por J. Hoffmeister en la *Neue Kritische Ausgabe*, publicada a partir de 1952 y que debe contener 35 vols., incluyendo correspondencia, la cual se ha publicado ya (XXVII-XXX, 1952-1954), y se ha reimpreso (4 vols., 1961). — Hay numerosas ediciones de obras separadas, así como ediciones de lecciones y escritos no publicados durante la vida de Hegel o en la primera edición de sus obras. En muchos casos estas lecciones y escritos han sido incorporados en alguna de las más recientes ediciones de obras. Mencionamos al efecto: *Hegels theologische Jungschriften*, ed. H. Nohl, 1907. — *Hegels erstes System* [de un manuscrito de la Biblioteca de Berlín], ed. Hans Ehrenberg y Herbert Link, 1915. — *Jenenser Realphilosophie. Vorlesungen 1803/1804*, ed. J. Hoffmeister, 1932. — *Vorlesungen 1805/1806*, ed. J. Hoffmeister, 1931. — *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, 1923. — *Die Verfassung des deutschen Reiches*, nueva ed. por G. Mollet, 1935. — Hay manuscritos hegelianos en el Hegel-Archiv (Bonn), a cargo de G. Lasson. El Archiv publica desde 1961 un Anuario titulado *Hegel-Studien*. Hay también algunos manuscritos hegelianos en la Universidad de Harvard. — Entre traducciones españolas de obras de H.: *Filosofía del Espíritu*, 2 vols., 1907 (trad. E. Barriobero y Herrán). — *Estética*, 1908 (trad. H. Giner de los Ríos). — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., 1918, reed., 1942 (trad. Eduardo Ovejero y Maury). — *Filosofía de la Historia*, 2 vols., 1928, reed., 1955 (trad. José Gaos). — *Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción. El saber absoluto*, 1935 (trad. Xavier Zubiri). — *Filosofía del Derecho (Introducción. La eticidad)*, 1935 (trad. E. F. G. Vincent). — *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, 1937 (trad. A. Mendoza de Montero, de la versión italiana de F. Messineo). — *Filosofía del Derecho*, 1944. — *La conciencia infeliz*, 1949 (trad. C[arlos] A[strada] de B. II. 3 de la *Fenomenología*). — *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 vols., 1955. — *Ciencia de la Lógica*, 2 vols., 1956 (trad. A. y R. Mondolfo).

La bibliografía sobre H. es muy abundante. Entre las obras biográficas, o que contienen importante material biográfico, destacamos: Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de Kuno Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Werke* (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — Gustav Emil Müller, *H. Denkgeschichte eines Lebendigen*, 1959. — Entre las obras más propiamente filosóficas y críticas, pero algunas de ellas conteniendo asimismo interesante material biográfico, destacamos las que siguen, algunas de ellas citadas en el artículo HEGELIANISMO y procedentes de autores considerados como pertenecientes a dicha tendencia: Karl Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, 1841, 2ª ed., 1944, reimp., 1962. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wessen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962 [Contra Haym: K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Haym*, 1858]. — J. H. Stirling, *The Secret of H., Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form, and Matter*, 2 vols., 1865. — Karl Ludwig Michelet, *H., der unwiderlegte Weltphilosoph*, 1870. — E. Caird, *H.*, 1883. — William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of His Logic*, 1894. — J. McTaggart-Ellis McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. — Íd., íd., *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901. — Íd., íd., *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910. — J. B. Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic, A General Introduction to Hegel's System*, 1901. — G. J. P. J. Bolland, *Alte Vernunft und neuer Verstand oder der Unterschied im Prinzip zwischen H. und E. von Hartmann. Ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien*, 1902. — Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, 1907, revisado e incorporado a la obra *Saggio sullo H.*, 1913 (trad. esp.: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de H.*, 1943). — G. W. Cunningham, *Thought and Reality in Hegel's System*, 1910. — P. Roques, *H., sa vie et ses oeuvres*, 1912. — G. Lasson, *H. als Geschichtsphilosoph*, 1920. — F. Rosenzweig, *H. und der Staat*, 2 vols., 1920 (I. *Lebensstationen [1770-1806]*; II. *Weltepochen [1806-1831]*, reimp., 2 vols., 1962. — Richard Kroner, *Von Kant bis H.*, 2 vols., 1921-1924, 2ª ed., en 1 vol., 1961. — W. T. Stace, *The Philosophy of H.: A Systematic Exposition*, 1924, reimp., 1955. — B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, 1927. — H. Wenke, *Hegels Theorie des objektiven Geistes*, 1927. — N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — G. della Volpe, *H., romantico e mistico*, 1929. — Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de H.*, 1929. —

Th. Häring, *H., sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., 1929-1939. — Hermann Glöckner, *H.*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de obras de H. mencionada *supra*); reimp., I, 1954. — Kurt Schilling, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, 1929. — Willy Moog, *H. und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Miguel A. Virasoro, *La lógica de H.*, 1932. — Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932. — Íd., íd., *Reason and Revolution. H. and the Rise of Social Theory*, 1941. — Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, 2 vols., 1933. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936. — Justus Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, 1938. — G. Müller, *H. über Sittlichkeit und Geschichte*, 1940. — Anton Mensel, *H. und das Problem der philosophischen Polemik*, 1942. — E. di Negri, *Interpretazione di H.*, 1943. — Íd., íd., *I principî di H.*, 1949. — H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de H.*, 1945. — F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano*, 1946. — J. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, 1946. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de H.*, 1946. — Íd., íd., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de H.*, 1948. — Íd., íd., *Logique et existence. Essai sur la logique de H.*, 1953, nueva ed., 1962. — A. Kojève, *Introduction à la lecture de H.*, 1947. — G. Lukács, *Der junge H. und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948 (1954). — Ernst Block, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu H.*, 1949, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *El pensamiento de Hegel*, 1949). — G. R. G. Mure, *A Study of Hegel's Logic*, 1950. — Theodor Litt, *H. Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, 2ª ed., 1961. — P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune H. Liberté et aliénation*, 1953. —M. Pensa, *Prelogismo tedesco*, 1954 (sobre el lenguaje hegeliano). — B. Teyssèdre, *L'esthétique de H.*, 1958. — A. R. M. Murray, *The Philosophy of H.*, 1958. — J. N. Findlay, *H. A Re-Examination*, 1958. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958 [Bibliothèque philosophique de Louvain, 9]. — J. Kruithof, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, 1959 (*El punto de partida de la ontología de H.* [hay resumen en francés]. — A. T. B. Peperzak, *Le jeune H. et la vision morale du monde*, 1960. — Varios autores, *Studies in H.*, 1960 [Tulane Studies in Philosophy, 9]. — Antonio Negri, *La presenza de H.*, 1961. — Wilhelm Seeberger, *H. oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, 1961.

Hay una "Hegelbund" que organiza (desde 1930) "Congresos hegelianos". Las ponencias y debates se publican en la serie titulada Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes (desde 1931).

HEGELIANISMO. La filosofía de Hegel suscitó muy pronto en Alemania grandes debates; los que se desarrollaron entre los propios partidarios de Hegel tuvieron como consecuencia la formación de varias tendencias dentro del hegelianismo. La publicación por D. F. Strauss de la *Vida de Jesús* (1835) constituyó el primer indicio de una clara división entre los hegelianos, los cuales se escindieron en una derecha ortodoxa y en una izquierda radical, según sus doctrinas políticas y su mayor o menor preferencia por el contenido doctrinal del sistema o por el método dialéctico. La derecha adoptó sobre todo el primero; la izquierda, el segundo. La doctrina de Hegel, con su tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional, era muy apropiada para toda suerte de posiciones, especialmente en materia de Derecho y de filosofía política. Así, la izquierda, que fue la que adquirió mayor volumen, se caracterizó inmediatamente por su oposición al régimen dominante, diversificándose a su vez en un gran número de sectas y círculos. Entre sus representantes se destacan el mencionado Strauss, que se inclinó luego al panteísmo naturalista; Arnold Ruge (1802-1880) y Theodor Echtermeyer, editores desde 1838 de los Anuarios *de Halle para la ciencia y él arte alemanes (Hall-schen Jahrbücher für deutsche Wis-senschaft und Kunst)*, los cuales, adscritos en los primeros tiempos a la ortodoxia hegeliana, se fueron radicalizando paulatinamente; Bruno Bauer (VÉASE), Edgar Bauer (1820-1886), Ludwig Feuerbach (v.). Bruno Bauer y Feuerbach no tardaron en inclinarse hacia un antropologismo y hacia una crítica de los dogmas religiosos. Para Feuerbach, la antropología constituye la explicación necesaria de la teología; para Bruno Bauer, la "crítica pura negativa" conduce a una doctrina de la supremacía del hombre como superación de las contradicciones implícitas en la masa gregaria y en el individuo privado. Influidos a su vez por Feuerbach, llegaron Marx (v.) y Engels (v.) a una crítica del sistema social y político, basada en una aplicación del método dialéctico a la inversión de la tesis capital hegeliana (véase MARXISMO). Las huellas de la izquierda hegeliana se manifestaron también con particular fuerza en Ferdinand Lasalle (v.), quien unió en cierto modo las tesis del socialismo marxista con el nacionalismo, e inclusive en Max Stirner (v.). Los marxistas atacaron violentamente el moderantismo de Feuerbach y Bruno Bauer, que se atenían a la crítica de los dogmas religiosos, sin pasar más que superficialmente a la crítica social y a la acción política.

Junto a la izquierda hegeliana —a veces llamada "los jóvenes hegelianos"— se desenvolvió una derecha — "los viejos hegelianos". Algunos de estos últimos evolucionaron en sentidos diversos, aunque en todos los casos partiendo de conceptos hegelianos básicos; a menudo se ha hablado al respecto de un "centro hegeliano", menos "especulativo" y más "histórico", por cuanto muchos de los pensadores de este grupo moderado se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía. Los "viejos hegelianos" colaboraron en una serie de revistas tales como los *Anuarios de crítica científica (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik,* 1841-1843), los *Anuarios alemanes (Deutsche Jahrbücher,* 1841-1843) y los Anuarios *de filosofía especulativa (Jahrbücher für spekulative Philosophie,* 1846-1848). En general, los "viejos hegelianos" —tanto de la derecha como del centro— son considerados más "ortodoxos" que los "jóvenes hegelianos" a que nos hemos referido antes. Entre los hegelianos de derecha y de centro se destacaron Johann Eduard Erdmann (1805-1892), historiador de la filosofía moderna *(Versuch einer wissenschaftlichen Darstettung der Geschichte der neueren Philosophie, 8* vols., 1834-1853, reimp., 7 vols., 1931 y sigs.) y autor de tratados diversos *(Grundiss der Psychologie,* 1840, 5a ed., 1873; *Grundriss der Logik und Methaphysik,* 1841, 5a ed., 1875); Eduard Gans (1798-1839), filósofo del Derecho (*Über das römische Obligationenrecht, insbesondere über die Lehre von den Innominatcontracten und dem ius poenitendi,* 1819; Das

Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. Eine Abhandlung der Universalrechtsgeschichte, vols. I y II, 1824-1825; vols. III y IV, 1829-1835; *Vermischte Schriften, juristischen, historischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts,* 2 vols., 1834); Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), filósofo e historiador del Derecho (*System des Völkerrechts,* 1845; *Philosophie des Rechts und der Gessellschaft,* 1850; *Der Katheder-Sozialismus,* 1872); Constantin Rössler (1820-1896), que se consagró especialmente a la filosofía política y a la filosofía del Estado y del Derecho (*System der Staatslehre. A: Allgemeine Staatslehre,* 1857; *Studien zur Fortbildung der preussischen Verfassung,* 2 partes, 1863-1864; *Das deutsche Reich und die kirchliche Frage,* 1876; *Die Sozialdemokratie,* 1894); Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), interesado en filosofía de la religión y del Derecho canónico, así como en estética (*Über alleinseligmachende Kirche,* 2 vols., 1826-1827; *Kosmorama. Eine Reihe von Studien zur Orientierung in Natur, Geschichte, Staat, Philosophie und Religion,* 1831; *Über das Cölibatsgesetz des römisch-katholischen Clerus,* 2 vols., 1832-1833; *Über kirchliches Christentum,* 1835; *Beiträge zur Literatur, Philosophie und Geschichte. Neorama.* Parte I, 1838; *Mitteilungen aus und über Frankreich. Neorama.* Parte II, 1838; *Skizzen zur Kultur- und Kunstgeschichte. Neorama.* Parte III, 1838). Hemos dado una lista de las principales obras de estos autores por no haberles dedicado artículos especiales. Además de ellos hay que mencionar como hegelianos de derecha o de centro y más o menos ortodoxos a Kuno Fischer, Johann Karl Friedrich Rosenkranz, Karl Prantl, Carl Ludwig Michelet, a cada uno de los cuales hemos dedicado artículos.

La diversificación de la escuela hegeliana y el progresivo escepticismo respecto a las pretensiones absolutistas de los sistemas del idealismo provocó, por lo demás, una fuerte reacción antihegeliana. Esta reacción se manifestó en muy diversas maneras a lo largo del siglo XIX. Por un lado, expresaron su oposición decidida filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, que acentuaron el carácter existencial del hombre frente a la unilateralidad de la razón y de la abstracción; pensadores como Schopenhauer, cuyos ataques a Hegel fueron incesantes; adversarios del idealismo especulativo como Herbart, Fries, Beneke y, en un sentido diferente, Trendelenburg, Bolzano y, sobre todo, Brentano. Por otro lado, la irrupción del materialismo y del naturalismo a mediados del siglo hizo del hegelianismo objeto frecuente de demostraciones hostiles, que se han reproducido en la época actual por parte de todos los filósofos que han combatido la especulación y han procurado sustituirla por el análisis (VÉASE). En cambio, el hegelianismo penetró por diversos caminos en muchos países. En Francia, con Victor Cousin y su escuela, la cual se apoyó en el hegelianismo para desembocar en un eclecticismo y en una fuerte propensión a la investigación de la historia de la filosofía. Sucedió en esta escuela algo muy distinto de lo que pasó con Renan y Taine, que partiendo de un interés histórico desembocaron en concepciones a veces afines al idealismo hegeliano. En Italia, con Augusto Vera (v.), Bertrando Spaventa (v.) y Francesco Fiorentino (v.), así como con una serie de expositores y defensores del sistema hegeliano y de sus implicaciones históricas: Raffaelo Mariano (1840-1904: *La pena di morte,* 1864; *Il Risorgimento italiano,* 1866; *La philosophie contemporaine en Italie,* 1863; *Il ritorno a Kant e i neokantiani,* 1887; *Il cristianesimo nei primi secoli,* 2 vols., 1902), que fue discípulo de Augusto Vera y combinó el hegelianismo con el platonismo; Sebastiano Maturi (1843-1917: *Soluzione del problema fondamentale della filosofía,* 1869; *Principî di filosofía,* 2 vols., 1897-1898; *Relazione scolastica,* 1906); Marianna Florenzi-Waddington (1802-1870: *Pensieri filosofici,* 1840; *Filosofemi di cosmologia e di ontologia,* 1863; *Saggio sulla filosofía dello spirito,* 1867; *Dell'immortalita dell'anima umana,* 1868), que recibió asimismo la influencia de Schelling; Pasquale d'Ercole (1831-1917: *Il teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato,* 1884), que pasó del hegelianismo al "anti-teísmo" y al positivismo. A veces se incluye entre los hegelianos italianos a Adolfo Levi (1878-1948: *La fantasia estetica,* 1913; *Sceptica,* 1921), pero este autor es más escéptico que hegeliano. El hegelianismo alcanzó máximo predicamento y, sobre todo, máxima resonancia en Italia con Croce (v.) y Gentile (v.) y con los discípulos por ellos formados. En Inglaterra se extendió el hegelianismo con un amplio movimiento opuesto al empirismo y a la filosofía del sentido común. Según algunos han indicado, las raíces de este movimiento se hallan en una de las tradiciones —la "tradición platónica"— de la filosofía anglosajona. Después del interés despertado en Inglaterra por la defensa del idealismo realizada por el poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y por el individualismo romántico de Thomas Carlyle (VÉASE), comenzó hacia 1860 un movimiento filosófico más preciso, cuyo inicio puede situarse en el libro de James Hutchison Stirling (1820-1909) sobre Hegel (*The Secret of Hegel,* 2 vols., 1865), al cual sucedieron, del mismo autor, entre otros, *Philosophy and Theology,* 1890; *The Categories,* 1903). Junto a él, y a partir aproximadamente de 1870, se sucedieron las obras de Thomas Hill Green (VÉASE), de Edward Caird (1835-1908), asimismo expositor de Kant (A *Critical Account of the Philosophy of Kant,* 1877; 2a ed., revisada, *The Critical Philosophy of Kant,* 1889), de John Caird (1820-1898), con su *Introduction to the Philosophy of Religión* (1880), fuertemente influida por Hegel; del traductor de Hegel, William Wallace (1844-1897). Desde luego, *no* todos los llamados neohegelianos dependen estrictamente de Hegel. Muchos están igualmente inclinados hacia Kant y en ciertos casos los llamados "hegelianos" son propiamente kantianos o neokantianos. Otros, sobre todo, han elaborado un pensamiento filosófico que, aunque brotado en un terreno idealista, puede estimarse original. Otros, finalmente, se han aproximado a otras comentes, tanto a las pragmatistas como, y especialmente, a las realistas. Así, el hegelianismo y neohegelianismo inglés es tanto la influencia de Hegel a través de una *atmósfera* idealista como la formación de un idealismo de raíces hegelianas (y a veces hegeliano-kantianas). Los pensadores pertenecientes a este "idealismo" —David George Ritchie (1853-1903); Henry Jones (1852-1922), John Henry Muirhead (1855-1940), James Black Baillie (nac.

1872) y, ante todo, el pensamiento de Bradley y Bosanquet (VÉANSE)— están en la posición mencionada. Lo mismo puede decirse de J. E. McTaggart, de George F. Stout (VÉANSE), así como de Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931: *Hegelianism and Personality,* 1887; *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy,* 1917; *The Idea of Immortality,* 1922), quien rechazó la hipóstasis de la conciencia en un Absoluto y señaló la necesidad de superar tanto el monismo de lo Absoluto como el dualismo metafísico por medio de una acentuación de los rasgos "empíricos" de la realidad interna, lo que le permitió, por lo demás, aproximar su pensamiento filosófico a las exigencias de la conciencia religiosa. Algo análogo puede decirse de William Ritchie Sorley (1855-1935: *The Ethics of Naturalism,* 1885; *The Moral Life and the Idea of God,* 1911; *Moral Values and the Idea of God,* 1918), quien acentuó la idea de valor para el idealismo, sobre todo en el sentido de Lotze; de Harold Henry Joachim Clément Charles Julián Webb (1865-1954: *Group Theories of Religion and the Individual,* 1916; *God and Personality,* 1919; *Divine Personality and Human Life,* 1920; *Religions Expérience,* 1945), que trabajó en el campo de la filosofía de la religión dentro de los supuestos idealistas, y aun de quienes, como H. Wildon Carr (VÉASE) o como Ernest Belfort Bax (1854-1926: *The Problem of Reality,* 1892; *The Roots of Reality,* 1907; *The Real, the Rational and the Álogical,* 1920), representan asimismo el tránsito al evolucionismo (VÉASE) en el sentido del neoevolucionismo, o finalmente, de quienes, como James Ward (VÉASE) salen muy pronto de los estrictos supuestos idealistas. En EE. UU. el hegelianismo se abrió paso sobre todo a partir de la *Sociedad filosófica de Saint Louis* (1866), a la cual pertenecían, agrupados en el *Kant Club,* filósofos como Brokmeyer, Joseph Pulitzer, George H. Howison (VÉASE), Thomas Davidson y W. T. Harris, quien organizó (1879) la *Concord School of Philosophy,* y colaboró en el *Journal of Speculative Philosophy* (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO). Se suele considerar a Josiah Royce (v.) como un pensador "hegeliano" o más o menos influido por el hegelianismo, pero debe tenerse en cuenta que en el caso de Royce, como en el de los "grandes hegelianos", el carácter original del pensamiento del autor es más importante que cualesquiera huellas hegelianas que puedan rastrearse en su obra. En todo caso, tanto en Inglaterra como en EE. UU. e Italia, así como, en menor medida, en Francia, el neohegelianismo va de concierto con el kantismo y, en general, con el "idealismo".

El hegelianismo, más o menos diluido, influyó asimismo en otros países. De un modo muy destacado, en Rusia. Desde la tercera década del siglo pasado surgieron en dicho país círculos de entusiastas adeptos de Hegel. Entre los hegelianos rusos más significados de los comienzos (casi todos ellos concentrados en Moscú) figuraron N. V. Stankévitch (1813-1840) y A. I. Hersen (VÉASE). En torno a Stankévitch se destacaron M. A. Bakunín (v.) y V. G. Bélinskiy (v.). Hay que observar que todos ellos pasaron luego a la crítica del hegelianismo. Esto es especialmente cierto en Herzen, Bakunín y Bélinskiy. Influidos también por Hegel fueron en parte los "eslavófilos" Y. F. Samarin (1818-1876) y K. S. Aksakov (1817-1860). De hecho se hallan fuertes dosis de hegelianismo (cuando menos durante una fase de su actividad filosófica) en numerosos pensadores rusos del citado siglo; es el caso de S. S. Gogotski (1813-1889) y S. N. Tchitchérin (v.) entre otros. Observemos que los llamados "radicales rusos" (tales como Bakunín, Bélinskiy y Herzen) precedieron al desarrollo del hegelianismo de izquierda alemán. Posteriormente aparecieron en Rusia hegelianos ortodoxos y luego hegelianos de izquierda influidos por el marxismo (VÉASE). En Suecia el hegelianismo fue representado por J. J. Borelius (1823-1908). En Noruega, por M. J. Monrod (1816-1897). En Holanda por G. J. P. P. Bolland y su círculo. En España, el hegelianismo ejerció menos influencia; hegelianos decididos hubo pocos, pues el ambiente que hubiera podido ser conquistado por el hegelianismo había sido ya invadido por el krausismo (v.). Sin embargo, Hegel fue considerado por algunos como uno de los más grandes filósofos modernos. Un testimonio curioso al respecto es el de Juan Valera en sus artículos "La enseñanza de la filosofía en las Universidades" (1826), recogidos en *Obras completas,* tomo XXXIV, 1913. Declaraba el escritor, en respuesta a los ataques que por entonces se calificaban de "neocatólicos" contra los catedráticos madrileños influidos por el idealismo alemán, y en particular por el krausismo, que dicha tendencia, si bien tiene errores, debe ser incluida dentro de la filosofía cristiana (en cuyo seno, por lo demás, Valera situaba a toda la filosofía moderna), y que Hegel (a quien conocía principalmente por las exposiciones de Saisset, Vera y Willm), era "el más grande pensador que ha habido en el mundo desde Platón hasta ahora" *(op. cit.,* pág. 292). El hegelianismo, en cambio, fue combatido por Menéndez y Pelayo como una de las manifestaciones del panteísmo moderno.

Durante el siglo XX el pensamiento de Hegel pasó por diversas vicisitudes. Pueden encontrarse importantes huellas de Hegel en Dilthey y sus discípulos, en los pensadores de la escuela de Badén (véase BADEN [ESCUELA DE]) y en autores que se han ocupado de la naturaleza de la realidad espiritual, de las formas del espíritu objetivo y de los procesos de simbolización (así, por ejemplo, en Nicolai Hartmann, Hans Freyer y hasta Ernst Cassirer). El hegelianismo es, desde luego, importante en el marxismo, tanto en el marxismo oficial de la "filosofía soviética" (VÉASE) donde se ha hablado de "desviaciones hegelianas" (demasiada atención a la dialéctica y demasiado poca atención al materialismo), como, y sobre todo, en las diversas formas de "neomarxismo". Gran interés han suscitado ciertos problemas hegelianos a la luz del estudio de los "primeros escritos" de Marx. Tal pensamiento de Hegel ha atraído asimismo a los autores que han intentado encontrar raíces hegelianas en el existencialismo. Los estudios de A. Kojève, Jean Hyppolite, Franz Grégoire y otros autores sobre la fenomenología del espíritu y otros problemas hegelianos han contribuido grandemente al renovado interés por Hegel y a interpretaciones de la filosofía hegeliana muy distintas de las predominantes en el siglo XX. En los países anglosajones, por otro lado, la filosofía de Hegel ha sido tratada durante

el presente siglo con frecuente menosprecio, citándose a menudo a Hegel como ejemplo de "disparate filosófico". Sin embargo, aun en estos países se advierte un renovado interés por el estudio de Hegel (G. R. G. Mure y J. N. Findlay, el cual ha rechazado la idea de que Hegel fuese un "metafísico trascendente" y un "subjetivista", subrayando los elementos "empiristas" y "realistas" en el pensamiento hegeliano).

En el texto del artículo y en las bibliografías de autores a los cuales hemos dedicado artículos especiales se han mencionado los más importantes escritos de los filósofos hegelianos o de algún modo relacionados con el movimiento filosófico iniciado por Hegel. Una lista de escritos de la "escuela hegeliana" hasta aproximadamente 1860 fue compilada por Karl Rosenkranz y publicada en el vol. I de *Der Gedanke. Organ der philosophischen Gesellschaft* (1861), ed. C. L. Michelet. Recientes selecciones de textos: Hermann Lübbe, ed., *Die Hegelsche Rechte*, 1962 [con textos de F. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, E. Gans, H. F. W. Hinrichs, C. L. Michelet, H. B. Oppenheim, K. Rosenkranz, C. Rössler]. — Karl Löwith, ed., *Die Hegelsche Linke*, 1962 [con textos de H. Heine, A. Ruge, M. Stirner, M. Hess, B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx, S. Kierkegaard].

Para el hegelianismo en general, y especialmente el hegelianismo alemán o en filósofos de lengua alemana: Anónimo [debido a la pluma de Alexis Schmid], "Die Hegelsche Schule", *Jahrbuch der Gegenwart* (1844). — F. Exner, *Die Psychologie der Hegelschen Schule*, Cuad. 1, 1842. — R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, 1857, reimp., 1962. — Karl Rosenkranz, *Neue Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte*, 4 vols., 1875-1878 [bibliografía de "la escuela hegeliana" en vols. I, III y IV]. — Eduard von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus and Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, 1877 [2ª ed. de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*]. — H. Holtzmann, "Die Entwicklung der Religionsbegriff in der Schule Hegels", *Jahrbuch für wissenschaftliche Theologie*, XIII. — Paul Barth, *Die Geschichsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890. — Kuno Fischer, *Hegel Lebens, Werke und Lehre*, 2 vols., 1901 (tomo VIII, partes 1 y 2 de la *Geschichte der neueren Philosophie*, de K. Fischer). — Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1905 [Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften], reimp. en *Gesammelte Schriften*, V (1921, 2ª ed., 1925) (trad. esp.: *Hegel y el idealismo*, 1944). — W. Windelband, "Die Erneuerung des Hegelianismus", *Sitzungsb. der Heidelb. Ak. der Wiss.* (1910). — Georg Lasson, *Was heisst Hegelianismus?*, 1916 [Philosophische Vorträge, pub. por la Kantgesellschaft, 11]. — Heinrich Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, 1921 [*ibid.*, 26]. — Heinrich Levy, *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*, 1927 [*ibid.*, 30]. — Erwin Metzke, *Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert*, 1929. — Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, tomo II, 1929 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, t. II, 1960). — Hermann Glöckner, *Hegel*, 2 vols., 1929-1940 (vols. 21 y 22 de la edición de *Werke*, de Hegel, por H. Glöckner, reimp., I, 1954. — Willy Moog, *Hegel und die Hegelsche Schule*, 1930 (trad. esp.: *H. y la escuela hegeliana*, 1932). — Siegfried Marck, *Hegelianismus und Marxismus*, 1942 [*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 27]. — René Serreau, *Hegel et l'hégélianisme*, 1962 [Que sais-je?, 1029] [exposición breve]. — Véanse también las bibliografías de los artículos IDEALISMO y MARXISMO.

Para el hegelianismo especialmente en otros países fuera de Alemania: Robert Mackintosh, *H. and Hegelianism*, 1903. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927 [sobre Stirling, Green, Ciard, Wallace, Ritchie, Bradley, Bosanquet, J. Watson, H. Jones, Muirhead, J. S. Mackenzie, Lord Haldane, McTaggart]. — H. Höhne, *Der Hegelianismus in der englischen Philosophie*, 1936. — Fr. Houang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre. La philosophie de B. Bosanquet 1848-1923*, 1954. — Íd., íd., *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néohégélien anglais B. Bosanquet*, 1954. — C. M. Perry, *The Saint Louis Movement in Philosophy*, 1930. — Francis B. Harmon, *The Social Philosophy of the Saint Louis Hegelians*, 1943 (tesis). — Henry A. Pochmann, *New England Trascendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism*, 1949. — De Lucia, *Hegel in Italia*, 1891. — F. L. Mueller, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de H.*, 1941. — B. Groce, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 [con un ensayo sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas]. — Antología de textos hegelianos italianos: M. Rossi, ed., *Sviluppi dello hegelismo in Italia*, 1957. — J. Elías de Tejada, *El hegelismo jurídico español*, 1944. — D. Tschizewskij [Cyzevs'kyj], ed., *Hegel bei den Slaven*, 1934 [Slavistische Arbeitsgemeinschaft der deutschen Universität in Prag]. — Íd., íd., *Hegel v Rosii*, 1939 (*Hegel en Rusia*). — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland*, I, 1938. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 103-70. — Ole Koppang, *Hegelianismen i Norge. En ide-historisk Underoekelse*, 1943. — J. A. Salomaa, "Die Anfänge des Hegelianismus in Finnland", *Kantstudien*, XXXIX (1934), 301-15. — Véase asimismo la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1932) con artículos sobre la influencia de Hegel en diversos países. — Véase asimismo la bibliografía de IDEALISMO.

HEGEMONICO. En diversos filósofos griegos aparece la idea de "lo hegemónico", τὸ ἡγεμονικόν o "algo hegemónico" —una realidad, un principio, etc.—, es decir, de algo que posee superioridad (o "hegemonía") sobre todo lo demás. Tal ocurre con algunos pitagóricos al hablar de un principio supremo, el cual puede ser un número —así, el 7 o el 10, o el 1, que engendra todos los demás números— o bien la noción de armonía. Especialmente importante es la idea de "lo hegemónico" en los estoicos, los cuales usaron la expresión ἡγεμονικόν en un sentido filosófico "técnico". Para los estoicos, especialmente para los representantes del antiguo y medio estoicismo (Crisipo, Posidonio) lo hegemónico puede referirse al cosmos y ser un principio material, como la tierra, y, sobre todo, el fuego. Puede también —y con mayor frecuencia— referirse al alma; en este caso se llama ἡγεμονικόν a la "parte directora del alma", es decir, a la parte racional. La "parte directora del alma" es la que recibe la "presentación" o "representación" (Sexto Empírico, *Pyrr. Hyp.*, II, 70). Así, la "parte directora" es tan importante para los estoicos que, en rigor, no es propiamente una parte, sino "el alma misma", especialmente el alma en tanto que principio unificante de to-

das las operaciones "mentales". Ello no significa que lo "hegemónico" sea para los estoicos algo espiritual; fieles a su "corporalismo", dichos filósofos suponían que había una especie de "materia racional", de la cual estaba compuesta "lo hegemónico".

En todo caso, lo hegemónico es para los estoicos una realidad que hace posible la unidad y asegura su mantenimiento. Lo hegemónico es, así, realmente *principatum,* como lo llama Cicerón para traducir *quod Graeci* ἡγεμονικόν *vocant (De natura deo-rum,* II, 11).

HEGUESÍAS (siglo III antes de J. C.), fue uno de los cirenáicos. Según Diógenes Laercio (II, 93 y sigs.), Heguesías adoptó los mismos principios que Arístipo, es decir, el placer y el dolor. Ahora bien, acentuó de modo tan radical el carácter indiferente de las virtudes humanas —como la amistad y la gratitud—, y llegó tan lejos en la negación de la posibilidad de que el hombre sea feliz a causa de los sufrimientos del cuerpo y de los que experimenta el alma por causa de ellos, que fue llamado el abogado de la muerte, πεισιθάνατος. Ello no es debido a que predicara el suicidio, sino a que acentuaba de un modo extremo el carácter indiferente de cualesquiera de las circunstancias humanas —libertad o esclavitud, nobleza o baja alcurnia, riqueza o pobreza— como medidas del placer o del dolor. A causa de ello, recomendaba simplemente liberarse del dolor por medio de la indiferencia hacia los acontecimientos y las circunstancias, subrayando de este modo más que otros filósofos cirenaicos el tema de la completa autosuficiencia del sabio.

HEIDEGGER (MARTIN), nac. (1889) en Messkirch (Bade), estudió en la Universidad de Friburgo i.B. con Rickert y Husserl. Tras doctorarse en la misma Universidad (1914), fue nombrado en ella "Privatdozent" (1916). En 1923 fue nombrado profesor titular en Marburgo, y en 1928 —año en que se jubiló Husserl— profesor titular en Friburgo i.B. En 1933 fue elegido rector de la Universidad, iniciándose una breve pero muy discutida etapa de su vida, en la cual —a juzgar por su discurso de entrada como rector— pareció adherirse al nacionalsocialismo. Sin embargo, dimitió del rectorado pocos meses después, continuando en la enseñanza, pero llevando una vida retirada. Suspendido del empleo cuando la ocupación de la Alemania occidental por los aliados —y de la zona de Friburgo, i.B. por los franceses—, hacia 1945, se le permitió reingresar en la Universidad en 1952, pero desde entonces su actividad propiamente universitaria ha sido intermitente.

En varios artículos de esta obra (por ejemplo, ANGUSTIA; CONCIENCIA MORAL; COSA; CUIDADO; DASEIN; DIFERENCIA; ENTE; ESTAR; EXISTENCIA; EXISTENCIALISMO; EXISTENCIARIO; ÉXTASIS; EXTERIOR; FUNDAMENTO; FUTURO, FUTUROS; HERMENÉUTICA; HISTORICISMO; HORIZONTE; IDENTIDAD; INSTANTE; JUEGO; MUERTE; MUNDANO; MUNDO; NADA; ÓNTICO; OTRO (EL); PENSAR; PRIMITIVO; PROYECTO; REPETICIÓN; RESISTENCIA; TIEMPO; VERDAD; VOCACIÓN) nos hemos referido, a veces con cierto detalle, a algunos conceptos fundamentales usados por Heidegger. Ello permitirá abreviar nuestra exposición, sustituyendo algunos desarrollos por simples llamadas —o implícitas referencias— a otros artículos, pero antes de iniciarla es menester decir unas palabras sobre el discutido asunto de la "evolución" del pensamiento heideggeriano.

Se han propuesto varias teorías sobre posibles "fases" en la "evolución" de dicho pensamiento. Por ejemplo, en conferencias hasta el momento no publicadas, Richard Kroner ha opinado que hay cuatro "fases": "filosofía de la muerte" (fase ya abandonada al publicar, en 1927, *El Ser y el Tiempo);* "filosofía de la nada" (hasta 1929); "filosofía del ser" (de 1929 a 1936 aproximadamente); "filosofía del sacrificio y de la gracia" (desde 1936). Juan Antonio Nuño ha hablado de dos "períodos": el sistemático (representado por *El Ser y El Tiempo y* la obra sobre Kant) y el "historicista" (posterior a la obra sobre Kant). Muchos autores han hablado de dos "fases" fundamentales: la "existencialista" y la de la "filosofía del ser". Otros autores han hablado simplemente del "primer Heidegger" y del "último Heidegger". Etc., etc.

En nuestra exposición nos atendremos básicamente a una especie de "división" muy semejante a la establecida entre el "primer Heidegger" (principalmente el representado por *El Ser y el Tiempo* y la conferencia sobre qué es metafísica) y el "último Heidegger" (cuyo pensamiento se revela ya poco después de la publicación de *El Ser y el Tiempo* y que culmina, hasta el presente, en sus escritos sobre lo que "significa" [ordena] el pensar, sobre el lenguaje y otros, especialmente aquellos en los que se desarrolla la idea del "pensar conmemorativo"). Se trata, en suma, del Heidegger anterior al "reverso" o "conversión" *(Kehre;* por tanto, lo que puede llamarse "pre-*Kehre")* —el Heidegger que, aun cuando planteándose ante todo la pregunta por el ser, insiste en el *Dasein y* en su "estar-en-el-mundo"— y el Heidegger del "reverso" o "conversión" (lo que puede llamarse "post-*Kehre")* — el último Heidegger", principalmente conocido por fórmulas como "El hombre es 'arrojado' por el Ser"; "El hombre habita en la casa del ser: el lenguaje", etc. Con ello facilitamos la exposición del pensamiento de Heidegger, ateniéndonos primero a las ideas expresadas principalmente en *El Ser y el Tiempo, y* luego a las ideas expresadas en sus obras menos "sistemáticas" y, en cierto modo, "menos filosóficas". Además, seguimos al propio Heidegger en su declaración de que lo que se ha llamado su "última filosofía" no constituye una ruptura con respecto a la expuesta en *El Ser y el Tiempo,* pues todos sus pensamientos filosóficos son como exploraciones que marchan ora hacia adelante, ora hacia atrás, pudiendo compararse con "paradas" en una exploración continua, de acuerdo con el principio: "Lo permanente en el pensar es el camino" (*Unterwegs zur Sprache,* pág. 99). Desde este punto de vista, las investigaciones contenidas en *El Ser y el Tiempo* aparecen como un "alto" dentro de una exploración de carácter más amplio, que Heidegger ha resumido en diversas formulaciones: "el Tiempo y el Ser", "El Ser y el Lenguaje", "El Ser como 'esenciador' del ser del hombre", "la irrupción del Ser", "el pensar conmemorativo", "el juego del Ser", etc., etc.

Durante una cierta época fue común decir que Heidegger no alcanzó a salir del estadio de la filosofía existencial *(existenziell),* sin poder poner pie en el estadio de la filosofía existenciaria *(existenzial)* [véase EXISTEN-

CIARIO]. Según ello, la filosofía de Heidegger sería una "filosofía de la existencia" *(Existenzphilosophie)* similar a las desarrolladas por Kierkegaard o Jaspers. Prueba de ello, se indicó, es que Heidegger no llegó a completar ni siquiera la primera parte de *El Ser y el Tiempo.* Por tanto, la filosofía de Heidegger sería, en el fondo, una de las formas del existencialismo (v.) contemporáneo. Heidegger rechazó estas interpretaciones y manifestó que su interés principal desde el comienzo fue no la analítica del *Dasein* (VÉASE), sino la pregunta acerca del ser *(Sein).* Las obras del "último Heidegger" confirman las presunciones del autor. En efecto, aunque con el fin de no quedarse encerrado en una mera descripción del *Dasein* Heidegger ha tenido que llevar a cabo la citada "conversión" *(Kehre),* ésta se ha efectuado desde las posiciones adoptadas en *El Ser y el Tiempo.* Podemos, pues, considerar esta obra como el primer ataque a la cuestión del ser efectuado desde el ángulo de una analítica existenciaria cuya dimensión capital es ontológica. El *Dasein* es un ente, pero no uno como los demás, pues "en su ser le va su ser". Como la comprensión del ser es una determinación ontológica del *Dasein,* éste aparece no sólo como óntico (v.), sino como ontológico. El *Dasein* (el "ser-ahí", la "Existencia", la "realidad humana", "el estar") es preeminente sobre todos los demás entes porque en el curso de su comprensión, en cuanto comprensión ontológica, se abre la realidad del ser. En vez de partirse de una idea cualquiera del ser y aplicarla automáticamente al *Dasein,* hay que partir de una analítica existenciaria por medio de la cual se prepara el terreno para la comprensión del ser en general. Pero no solamente hay que evitar partir de una supuesta comprensión del ser en general, sino también de cualquiera de las ideas del ser puestas en circulación por la filosofía. Estas ideas no hacen sino "recubrir" el ser. Por eso es menester proceder a una "destrucción de la ontología", es decir, a una disolución de las capas encubridoras, endurecidas en el curso de la historia del pensamiento filosófico. De ahí que Heidegger considere que su punto de partida es un punto de partida verdaderamente radical — más radical que el del *Cogito* (véase COGITO, ERGO SUM) y más radical que el de toda "conciencia trascendental", sea kantiana o husserliana.

Ahora bien, con el fin de llevar a cabo la citada analítica existenciaria Heidegger pone a su servicio la fenomenología (v.). Ésta permite ir "a las cosas mismas", pero sobre todo permite descubrir el "ser de los entes". Por tanto, la fenomenología no es un simple método; es el modo como se pone en marcha la ontología. La fenomenología es en este sentido una "hermenéutica" (VÉASE). La verdad fenomenológica equivale a la "apertura *(Erschlossenheit)* del ser" y es, por ello, "verdad trascendental".

El Ser y el Tiempo tenía que constar de dos partes. La primera parte era una hermenéutica del *Dasein* en la dirección de la temporalidad, descubriéndose el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser. La segunda parte debía ser una "destrucción fenomenológica de la ontología". La primera parte se divide, en la intención de Heidegger, en tres secciones: un análisis fundamental y preparatorio del *Dasein;* un estudio del *Dasein y* la temporalidad; y un estudio del tiempo y el ser. La segunda parte tenía que dividirse en otras tres secciones: una, principalmente sobre la doctrina del esquematismo, de Kant; otra sobre el fundamento ontológico del *Cogito* cartesiano y la supervivencia de la ontología medieval en los problemas de la *res cogitans;* otra, principalmente, sobre la concepción aristotélica del tiempo. Sólo las dos primeras secciones de la primera parte fueron publicadas en lo que apareció como *Sein und Zeit I.* Sin embargo, el libro de Heidegger sobre Kant puede considerarse como por lo menos un fragmento de la segunda parte, y otros escritos de Heidegger, en particular los consagrados a la teoría platónica de la verdad y al comentario de fragmentos de varios presocráticos, pueden considerarse como otras varias secciones. Por el momento, bosquejaremos sólo algunos de los temas de las secciones publicadas de la primera parte de *El Ser y el Tiempo.*

Ante todo, Heidegger procede a la hermenéutica (*Auslegung*) del *Dasein* (VÉASE). El *Dasein* es su propia posibilidad, la cual no es una característica o predicado, sino su propio ser. Por eso la naturaleza propia del *Dasein* consiste en su existencia y no es aprehendido mediante categorías, sino por medio de los "existenciarios". Ello distingue la analítica del *Dasein* de toda psicología o antropología. Pues el *Dasein* no es un ente como los demás; propiamente, no es un ente, sino un existente, es decir, una realidad en cuyo ser le va su ser. Ahora bien, el *Dasein* puede existir en los dos modos de la autenticidad (VÉASE) y la inautenticidad. Cabría en vista de ello proceder a dos tipos de analítica existenciaria. Pero ello no es necesario. Por un lado, se puede tomar el *Dasein* en su estado indiferenciado con respecto a la autenticidad y a la inautenticidad. Por otro lado, en la interpretación *(Auslegung)* del Dasein indiferenciado se revelan ya los modos auténtico e inauténtico.

La analítica existenciaria del *Dasein* se efectúa en el sentido o dirección de la temporalidad en la que, a la postre, va a constituirse. La estructura fundamental es el "ser-en-el-mundo" *(in-der-Welt-sein)* — el "estar-en-el-mundo". No es el hallarse de una cosa en otra, sino (y de ahí los guiones) una realidad total: el estar-en-el-mundo es un modo de ser. Por eso no hay un sujeto en un mundo (realismo) ni un mundo en un sujeto (idealismo) (véase EXTEMOR). Por otro lado, el mundo (VÉASE) no es un conjunto de cosas; 'mundo' designa, como indica Heidegger, "la noción ontológico - existenciaria de la *mundanidad".* El mundo inmediato del Dasein es el "mundo circundante" *(Umwelt).* Pero este "mundo circundante" no es una *res extensa.* Ello no significa que se descarte todo espacio. Mas el espacio (VÉASE) designado por la expresión *res extensa* está, por así decirlo, incluido en la circunmundanidad, o mundanidad del mundo circundante en cuanto mundo-en-el-cual-estoy. La interpretación ontológica de la circunmundanidad lleva a Heidegger a un examen de la diferencia entre el estar-presente *(vorhanden) y* estar-a-mano *(zuhanden).* Este último es lo característico del utensilio, el cual no es una cosa con la cual se hace algo, sino el hacer mismo. El utensilio, sin embargo, no es tal por estar subjetivamente determinado a un cierto uso: la "utensibilidad" y "empleabilidad" del utensilio es una determinación ontológica. Algo semejante ocurre con el espacio: éste no es primariamente *res*

extensa, sino una especie de orientación-en, que envuelve el acercamiento y el des-acercamiento o distanciamiento. Pero acercarse y alejarse (o, si se quiere, alejarse y des-alejarse) no son propiedades subjetivas, sino también caracteres ontológicos por medio de los cuales se aclara la misma noción de extensión.

El "quien" del *Dasein* soy "yo mismo", pero yo soy sólo en la medida en que "soy-con": ser es para el *Dasein Mit-Dasein,* Ahora bien, en la "relación" de cada *Dasein* con los demás y con el mundo, es decir, en el fundamental "ser-con" *(Mit-sein)* del *Dasein* en cuanto está-en-el-mundo aparece el modo de ser fundamental del *Dasein* como preocupación *(Besorgen).* El *Dasein* puede, ciertamente, tratar de "despreocuparse"; es lo que sucede en la existencia cotidiana donde predomina el "uno" — el "se", en las formas del "se ve", "se dice", etc. El "uno" es como una degradación del *Dasein.* Pero no es degradación moral; ni siquiera es degradación ontológica en el sentido de ser "menos" (véase *supra): es* una degradación existenciaria que constituye el *Dasein y* que, por tanto, no debe ser juzgada negativamente. Es verdad que la descripción del *Dasein* como "caído" *(verfallen)* —como perpetuamente "distraído" por las "habladurías", el "afán de novedades", etc.— parece llevar a una "crítica de la existencia cotidiana". No obstante, la caída del *Dasein* es una de sus caras ontológicas. En efecto, para cada una de las formas básicas de la estructura del *Dasein* —la "disposición" o el "encontrarse-en" *(Befindlichkeit),* el "comprender" *(Verstehen) y* el habla *(Rede)*— hay dos aspectos: el de la autenticidad, en el recobramiento de sí mismo por sí mismo o apropiación, y el de la inautenticidad, o caída, u olvido de sí mismo, en la distracción. Ambos son existenciariamente constitutivos. Pero no hay duda que Heidegger muestra una indudable preferencia por el aspecto auténtico —o las formas de este aspecto— como constitutivo del *Dasein* como tal.

Tal sucede al intentar determinar el ser del *Dasein* por medio del cuidado *(Sorge).* Es verdad que el estar-en-el-mundo es siempre ya un estar-caído (un haber-caído). Pues, en fin de cuentas, estar-en-el-mundo es haber sido arrojado al mundo, y este ser arrojado es como una caída. No es menos cierto, sin embargo, que el *Dassin* tiene la posibilidad de "levantarse" de esta "caída". Ello sucede por la angustia (VÉASE), en la cual el *Dasein* se comprende en su nihilidad ontológica. Ésta no es resultado de un ser esencialmente criatura, sino de un no ser propiamente "nada". En su conferencia sobre qué es metafísica, Heidegger elaboró algunos de los temas apuntados en *El Ser y el Tiempo:* la angustia y la nada (VÉASE) son dos de ellos. Al comprenderse, el *Dasein* se descubre como "cuidado por..." y como angustia. Ésta revela al *Dasein* en su flotar en la nada. La cual, por lo demás, no es la supresión del ser: la nada no es negación del ente, sino posibilitación del ente en cuanto "elemento" del *Dasein.* La nada es aquello de que el *Dasein* se ve surgir y que puede hundirse. Por eso preguntarse "¿Por qué hay ser y no más bien nada?" —la pregunta fundamental de la metafísica— no tiene exactamente el mismo sentido que la pregunta tenía, por ejemplo, en Leibniz. No es una pregunta dirigida a explicar por qué hay algo, sino más bien a haber comprender la nada que sostiene y en la cual todo "algo" flota.

Las formas básicas de la estructura del *Dasein* —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— no son disposiciones psicológicas. El "encontrarse en" es la situación misma, no algo "exterior" o "interior"; es el hecho de "estar ahí", "arrojado" y teniendo que habérselas con la propia existencia en cuanto estar-en-el-mundo. El "comprender" es, por así decirlo, "el constituirse comprensivamente", el ser original dado como un "poder-ser". Por eso el comprender está estrechamente relacionado con el "proyectar", el ser como proyecto *(Ent-wurf),* esto es, como proyecto de su propia posibilidad de ser. El "habla" es una de las posibilidades fundamentales del "estar-en-el-mundo". Así entendidas, estas formas básicas pueden organizarse en la unidad estructural del cuidado. El cuidado constituye el ser del *Dasein* porque sólo el cuidado pone de relieve el irle a sí mismo al *Dasein* su propio ser. El irle a sí mismo su ser es el "pre-serse", el anticiparse a sí mismo en su ser. Por eso el ser del *Dasein* puede ser definido como *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt-) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)* [en la traducción de Gaos: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)"]. Esta definición es la misma que la del cuidado y por ello puede decirse que el cuidado es el ser del *Dasein.*

El *Dasein* como cuidado es la idea que permite entender la temporalidad del *Dasein* (o el *Dasein* como temporalidad). En este punto se insertan en la analítica de Heidegger los temas de la muerte y de la conciencia en cuanto llamado a sí mismo *(Ruf).* La muerte aparece como la constante posibilidad del anticiparse o "pre-ser-se". La muerte puede afrontarse auténtica o inauténticamente. Algo análogo ocurre con la conciencia o llamado. Este llamado no es exterior ni tampoco (psicológicamente hablando) interior; en rigor, es el *Dasein* que se llama a sí mismo en la conciencia moral *(Gewissen),* la cual se revela de este modo como el llamado del cuidado. Por eso el llamado en cuestión es como una "vocación", a la cual el *Dasein* puede o no ser fiel.

El sentido ontológico del cuidado es la temporalidad. Ésta no es la esencia del tiempo como realidad mundana ni el carácter del ser temporal en general: es la unidad del cuidado como temporalidad. Por eso no puede hablarse simplemente de pasado, presente y futuro, ni siquiera (psicológicamente) de recuerdo, percepción y anticipación. La temporalidad del *Dasein* es una temporalidad "originaria" en el sentido de ser la temporalización del *Dasein* en cuanto "preocupado" por su propia posibilidad de ser como estar-en-el-mundo. Lejos de ser el tiempo mundano el modelo de la temporalidad del *Dasein,* ésta es el modelo de aquél.

Cada uno de los elementos básicos del *Dasein* tiene su propio modo de temporalización; en rigor, consiste en la auto-temporalización del *Dasein* de cierto modo. Las dimensiones de la temporalidad no son por ello "fases", sino más bien "éxtasis" (VÉASE). La temporalización del *Dasein* por sí mismo no es el pasar del tiempo ni el suceder de acontecimientos: es el propio ser del *Dasein* en su "irle su ser en su ser". En este "irle su ser" el *Dasein* se temporaliza primariamente como anticipación de sí mismo; de ahí el primado del "futuro" en el *Da-*

sein. La anticipación tiene lugar como "pre-ser-se" en el pasado, con lo cual el *Dasein* se hace presente a sí mismo. Estos modos de temporalización difieren según el elemento del *Dasein* considerado —el "encontrarse en", el "comprender" y el "habla"— y dentro de cada elemento difieren según la temporalización se efectúe en la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. En cuanto auténtica, la temporalidad del *Dasein* es histórica — no en el sentido de que el *Dasein* tenga una historia, sino en el sentido de estar constituido por la historicidad (VÉASE). En efecto, "sólo una temporalidad auténtica, que es a la vez una temporalidad finita, hace posible algo como un destino, esto es, hace posible algo como una auténtica historicidad".

Puede preguntarse ahora si hay algún camino que lleve del tiempo originario al "sentido del ser", es decir, si el tiempo se revela también horizonte del ser. Son las preguntas con que termina Heidegger las partes publicadas de *Sein uncí Zeit.* Casi desde este momento empieza la segunda fase de Heidegger —el "último Heidegger"—, no como un abandono de *Sein und Zeit,* pero sí como una reversión o conversión *(Kehre).* Desde la misma, *Sein und Zeit* aparece, según el propio Heidegger ha declarado en *Holzwege,* como un "mojón" en el camino hacia el ser. Pero desde ahora se trata de un camino "inverso" en todos los sentidos. El ser no aparecerá ya como lo "abierto" al *Dasein,* sino como lo que hace posible la propia abertura del *Dasein.* La verdad no aparecerá como apertura del *Dasein,* sino como iluminación por el ser, como una especie de protección del ser en cuanto Presencia. Etc., etc. En general, lo característico del pensamiento del "último Heidegger", aparte su hostilidad a la exposición sistemática, su preferencia por lo poético, su constante buceo en lo escondido en la Palabra, es el transformar el pensar acerca del ser en un "pensar el ser mismo", es decir, en un aparecer el ser como "llamando" o "significando". Lo que hace el pensamiento es aquí "significar algo", esto es, indicar el camino para llegar hasta él. El ser se convierte en una casa donde pueda habitar el hombre que en lugar de "forzar" el ser se inclina humildemente ante él; se convierte en un claro en un bosque donde los caminos no van nunca a ninguna parte. El ser puede aparecer y puede ocultarse, pero en ningún caso es apariencia, sino presencia; el ser como apariencia no es un ser, sino un ente. Lo mejor para aprehender el ser es justamente no aprehenderlo, dejarlo en su ser; el hombre debe permanecer donde está, sin tratar de forzar la realidad mediante la técnica, con el fin de permitirle al Ser trans-parecer. El ser es como una especie de luz, alojada en el lenguaje — en el lenguaje poético o creador. El ser es así el horizonte luminoso en el cual todos los entes están en su verdad. El ser es una especie de gracia; la importancia del hombre radica no en despejar el camino para alcanzar esta gracia, sino en dejarla ser y dejarse llevar por ella a un tiempo: el hombre es, en rigor, "el pastor del ser". El hombre no encamina el ser a su realización o a su degradación, sino que el ser hace posible para el hombre existir o no auténticamente. Cierto que el ser tiene que aparecer de algún modo en un horizonte. Este horizonte parece ser cada vez más en Heidegger el lenguaje. Hasta es posible decir *cum grano salis* que el ser es no el tiempo, sino el lenguaje. Y como el lenguaje en el cual el ser no es "forzado" no es el lenguaje científico —el cual constituye la realidad como objeto— ni el técnico —el cual modifica la realidad para aprovecharse de ella—, no queda sino un tipo de lenguaje que por un lado es esencialmente poético, pero que en el fondo es "conmemorativo". Pensar el ser es, así, "conmemorarlo". Lejos de la descripción, de la explicación, de la interpretación, estamos dentro de la "conmemoración". Hay que conmemorar el ser para que no caiga en el olvido. Pero conmemorar el ser es a la vez protegerlo contra la descripción, la explicación y la interpretación. Por tanto, acceder al ser es algo muy distinto de conocerlo. Al ser se accede no por *el* análisis metafísico, sino por el "habitarlo". Como "la cosa" manifiesta su carácter en la "reunión" de sus elementos, el ser manifiesta su carácter en la "reunión" de los entes. Pero el ser no es el conjunto de los entes ni un ente especial: el ser es el habitar de los entes. Por eso habitar en la tierra es un modo de seguir el ser. El ser "reúne" "en verdad" y, además, "en libertad".

Por la índole de la presente obra no hemos podido hacer aquí sino enunciar a la carrera algunas de las "indicaciones" del "último Heidegger". Ello es, por supuesto, insuficiente. Pero no sólo porque la naturaleza de estas "indicaciones" radica en el modo de hacerlas y en el lenguaje en que están expresadas, de modo que no pueden en ninguna manera "resumirse", sino también porque tales "indicaciones" no bastan tampoco por sí mismas. A pesar de su tendencia a "poetizar el ser conmemorándolo y habitándolo", Heidegger no deja de lado ni la ontología ni la insistencia en la "diferencia ontológica". Ontológicamente, y hasta "onto-teo-lógicamente", las "indicaciones" de Heidegger sobre el ser, el pensamiento conmemorativo, el juego, etc., son paralelas a una ontología que hasta el momento parece poder ser sólo negativa. En efecto, lo que ontológicamente resulta del "último Heidegger" es que el ser no es nunca ningún ente, ni un principio de los entes, ni el "fondo de la realidad". No es tampoco algo inefable, porque el ser hace justamente posible el lenguaje; el ser es lo que hace que se pueda hablar de las cosas. Mas si el ser no es ningún ente ni es tampoco principio de los entes, habrá que concluir que el ser no es nada. Y en algún sentido tal ocurre; por eso Heidegger procedió a tachar en una de sus obras el vocablo 'ser'. Sin embargo, hay en Heidegger un decidido intento de no hacer del ser algo "escondido". El ser es un misterio, pero no en el sentido de estar fuera de toda comprensión, sino sólo en cuanto no es comprensible a base de ninguno de los entes. Ahora bien, al subrayar "la diferencia ontológica", Heidegger parece indicar que el ser del cual se habla y en cuya "casa" habita el hombre, es la realidad misma en cuanto ser. Según ello, el ser sería todo lo que se ha negado de él. No estaría oculto tras los entes; sería los entes mismos en cuanto presentes. Esta presencia, por lo demás, no tiene lugar de una sola vez: es una "historia" y a la vez un "destino". La historia y el destino del ser son a la vez la historia y el destino del "pensar esencial" como "pensar conmemorativo": el destino del ser es "advenir" como historia del pensar esencial, del pensar que "juega" con el ser y se refleja en el ser. En el curso de este

"advenimiento" se "reblandece" la tradición "endurecida" para recobrarse la verdadera tradición, que es tradición del ser en su advenir.

Obras: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, 1914 (Disc) (*La teoría del juicio en el psicologismo. Contribución crítico-positiva a la lógica*). — "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), págs. 173 y sigs. [Lección para obtener la *venia legendi* en Friburgo] ("El concepto de tiempo en la ciencia histórica"). — *Die Kategorien– und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916 (*La teoría de las categorías y de la significación en D. E.*) [véase el artículo GRAMÁTICA ESPECULATIVA]. — *Sein und Zeit*. I. Hälfte, 1927 [edición separada del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII. Las sucesivas ediciones de esta obra incluyen revisiones, algunas de ellas interesantes, pero ninguna radical. Pueden dividirse las ediciones en dos grupos: de la 1ª a la 4ª (1940) y de la 4ª a la 8ª (1957); en la 7ª ed. (1953) anuncia el autor que no habrá continuación de la obra] (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 1951, por José Gaos; ed. revisada, 1962). Resumen y abreviatura de esta obra por José Gaos en *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger*, 1951. — *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., X], 2 ed., 1951 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — *Was ist Metaphysik?*, 1929 [edición separada del *Jahrbuch*, etc., XI], 5ª ed., 1959, con una "Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" y un "Nachwort" (trad. esp.: "¿Qué es Metafísica", en *Cruz y Raya* [Madrid], Nº 6 [1931], por X. Zubiri; otra trad. en *Sur* [Buenos Aires], Nº 5 [1932], por Raimundo Lida; trad. de "El retorno al fundamento de la metafísica", en *Ideas y Valores* [Bogotá], Nos. 3 y 4 [1952]; otra trad. en *Revista Cubana de Filosofía*, 1953). — *Vom Wesen des Grundes*, 1929 [edición separada de *Festschrift für Edmund Husserl*, 1929], 3ª ed., 1949 (trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1944, por J. D. García Bacca). — *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933 [discurso de toma de posesión del rectorado en Friburgo] (*La autoafirmación de la Universidad alemana*). — *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1937 [conferencia de 1936] (trad. esp.: "H. y la esencia de la poesía", en *El Escorial* [Madrid], Nº 28 [1943]; otra trad. con el mismo título, 1944, por J. D. García Bacca). — *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, 2ª ed. con una "Ammerkung", 1947 [texto procedente de 1930] (trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nº 1 [1948], por Carlos Astrada). — *Erläuterungen zu Hölderlin*, 1944 [en sucesivas ediciones titulado: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*] [incluye "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" y otros trabajos]. — *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [incluye "Platons Lehre von der Wahrheit", procedente de cursos dados en 1930-1931 y 1933-1934 y publicada antes en *Geistige Überlieferung*, 1942, ed. E. Grassi; y "Brief über den Humanismus" dirigida a Jean Beaufret; hay ed. separada de esta "Carta" en *Über den Humanismus*, 1949] (trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* [Buenos Aires], Nos. 10-12 [1953]; trad. esp. de "Carta sobre el humanismo", en *Realidad* [Buenos Aires], Nos. 7 y 9 [1948], por A. Wagner de Reyna; otra trad.: *Carta sobre el humanismo* [Madrid, 1959]. — *Holzwege. Eine Sammlung von Vorträgen*, 1950 [incluye: "Der Ursprung des Kunstwerkes" (núcleo de una conferencia de 1935, con un "Nachwort" de 1950); "Die Zeit des Weltbildes" (conferencia dada en 1938 con el título "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes" con agregados); "Hegels Begriff der Erfahrung" (textos de un seminario de 1942-1943); "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (de cursos universitarios 1936-1940 y 1943); "Wozu Dichter?" (conferencia de 1946); "Der Spruch des Anaximander" (redactado en 1946)]. Hay trad. esp. de capítulos de esta obra: "El origen de la obra de arte", en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nos. 25-27 (1952); *La época de la imagen del mundo*, 1958; *Arte y poesía* [incluye *Hölderlin y la esencia de la poesía*], 1958. — *Der Feldweg*, 1953 [artículo ahora publicado separadamente y antes aparecido en *Wort und Wahrheit*, Nº 5 (1950)] (*El sendero*). — *Einführung in die Metaphysik*, 1953 [de un curso de 1935 con agregados] (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956, 2ª ed., revisada, 1960). — *Was heisst Denken?*, 1954 [de dos cursos dados en 1951 y 1952] (trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958). *Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954 [escritos procedentes de 1947] (trad. esp.: "Sobre la experiencia del pensar", en *Anuario de Arte y Literatura* [República Argentina], 1961-1962). — *Vorträge und Aufsätze*, 1954 [incluye: "Die Frage nach der Technik" (conferencia de 1953, publicada en el *Boletín* de la Bayerische Akademie der Schönen Künste, III); "Wissenschaft und Besinnung (conferencia de 1953); "Überwindung der Metaphysik" (de notas procedentes de los años 1936-1946); "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" (conferencia de 1953; "Was heisst Denken?" (conferencia de 1952, publicada antes en *Merkur*, VI, 1952, distinta del texto del libro del mismo título, Cfr. *supra*); "Bauen, Wohnen, Denken" (conferencia de 1951, publicada en Neue Darmstädter Verlaganstalt, 1952); "Das Ding" (conferencia de 1950, publicada en el *Boletín* citado *supra*, I, 1951); "Dichterisch wohnet der Mensch" (conferencia de 1951, publicada en *Akzente*, Cuaderno 1, 1954); "Logos" (publicada en el *Festschrift für H. Jantzen*, 1951); "Moira" (parte del libro *Was heisst Denken?* no incluida en la edición de 1954); "Aletheia" (de un curso de 1943 sobre Heráclito)] (hay trad. esp. de varias partes de este libro: "¿Qué significa pensar?", en *Sur*, Nos. 215-216 [1952]; "La Cosa", en *Ideas y Valores* [Bogotá], 1953 y, en otra trad. en *Cuadernos Hispanoamericanos* [Madrid], Nº 33 [1958], 133-58; "El poema habita el hombre", en *Revista Nacional de Cultura* [Caracas], Nº 110 [1955]. — *Was ist das –die Philosophie?*, 1956 [texto de una conferencia dada en una reunión de filósofos en Cerisy-la-Salle, Normandía, en 1955] (trad. esp.: *¿Qué es eso, la filosofía?*, 1958; otra trad.: *¿Qué eso de la filosofía?*, 1960; la primera trad. contiene una carta de Heidegger al traductor, Victor Li-Carrillo). — *Zur Seinsfrage*, 1956 [reimp., con algunos cambios del trabajo titulado "Über 'die Linie'", publicado en *Festschrift für Ernst Jünger*, 1955] (trad. esp.: *Sobre la cuestión del ser*, 1958). — *Hebel –Der Hausfreund*, 1957 (*H. El amigo del hogar*). — *Identität und Differenz*, 1957 [incluye: "Der Satz der Identität" (conferencia de 1957) y "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (de un seminario dado en 1956-1957)] (*Identidad y diferencia*: "El principio de identidad" y "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"). — *Der Satz vom Grund*, 1957 [de 13 lecciones dadas en la Universidad de Friburgo en 1955-1956 y la conferencia dada en Bremen y en Viena en 1956] (trad. esp.: *El principio de razón*, 1958). — *Gelassenheit*, 1959 [incluye: "Gelassenheit" (discurso pronunciado en 1955) y "Zur Erörterung der Gelassenheit" (discusión entre tres personas en 1944-1945)] (trad. esp.: "Serenidad", en *Eco* [Bogotá], Nos. 1-4 [1960]. — *Unterwegs zur Sprache*,

1959 [incluye: "Die Sprache" (conferencia dada en 1950); "Die Sprache im Gedicht" (publicado en *Merkur*, Nº 6 (1953) con el título "Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes"); "Aus einem Gespräch von der Sprache" (coloquio de 1953-1954 con el profesor japonés Tezuka, de la Universidad de Tokío); "Das Wesen der Sprache" (conferencia dada en 1957"); "Das Wort" (conferencia dada en 1958); "Der Weg zur Sprache" (conferencia dada en 1959, con algunos cambios)] (trad. esp. de partes de esta obra: "Georg Trakl. Una localización de su poesía", en *Georg Trakl. Poesías*, trad. por H. Zucchi, 1956, págs. 7-56; "El habla", en *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII, 2-3 [1961]. — *Nietzsche*, 2 vols., 1961 [de lecciones dadas en Friburgo entre 1936 y 1940 y una serie de "Abhandlungen" escritos entre 1940 y 1946]. — *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso de invierno dado en 1935-1936 en la Universidad de Friburgo con el título "Grundfragen der Metaphysik"] (*La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales*). — *Kants These über das Sein*, 1962 (*La tesis kantiana sobre el ser*).

La bibliografía sobre Heidegger es muy nutrida. Véase Hermann Lübbe, *Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-1955*, 1957. — En un folleto titulado *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, mit vier Beilagen und einer Bildtafel*, 1960, Guido Schneeberger (que ha publicado asimismo un *Nachlese zu H. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, 1962) ha insistido en la actividad de Heidegger como miembro del partido nazi. — Consúltese el *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 1961, de Hildegard Feick, que contiene asimismo referencias a otras obras de H.

Sobre H. mencionaremos las siguientes obras: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930. — E. Schott, *Die Erdlichkeit des Daseins nach M. H.*, 1930. — J. Kraft, *Von Husserl zu H.*, 1932, 2ª ed., 1959. — J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in H. und Jaspers*, 1933. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie*, 1935. — A. Delp, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, 1935 (trad. esp.: *Existencia trágica*, 1942). — Alois Fischer, *Die Existenzphilosophie M. Heideggers*, 1935. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — K. Lehmann, *Der Tod bei H. und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — Alberto Wagner de Reyna, *La ontología fundamental de H.*, 1939. — Alphonse de Waelhens, *La philosophie de M. H.*, 1942 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — Íd., íd., *H.*, 1955 [en la serie "Filósofos y sistemas" dirigida por V. Fatone]. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, 1947. — J. Moeller, *Die Existentialphilosophie M. Heideggers im Lichte der katholischen Theologie*, 1947. — Ismael Quiles, *H., el existencialismo de la angustia*, 1948. — Pietro Chiodi, *L'esistenzialismo di H.*, 1948, 2ª ed., 1955.

Aunque algunas de las obras anteriores tratan algo del "último Heidegger", casi todas ellas se refieren principalmente, y algunas exclusivamente, al "último Heidegger". Algunas de las obras mencionadas a continuación siguen atendiendo principalmente al "primer Heidegger", pero muchas de ellas se refieren asimismo al "último Heidegger" y algunas tratan exclusivamente del "último Heidegger". Otras (como las de M. Sacristán Luzón y Werner Marx) toman a Heidegger en su conjunto.

C. Astrada, K. Bauch, L. Binswanger *et al.*, *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, 1949. — Carlos Astrada, *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a H.*, 1949. — Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 1949 (trad. esp.: *Crisis de la metafísica*, 1961). — E. Vietta, *Die Seinsfrage bei M. H.*, 1950. — W. Biemel, *Le concept du monde chez H.*, 1950. — Karl Löwith, *H., Denker in dürftiger Zeit*, 1953, 2ª ed., 1960 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente*, 1958). — Pietro Chiodi, *L'ultimo H.*, 1952, 2ª ed., 1960 [Collezione di "Filosofia", 10]. — A. de Waelhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. — J. R. Sepich, *La filosofía de Ser y Tiempo, de H.*, 1954. — M. Wyschogrod, *Kierkegaard and H. The Ontology of Existence*, 1954. — Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'Introduction dans la Métaphysique par H.*, 1956.—Marjorie Grene, *H.*, 1957. — P. Fürstenau, *M. H. Das Gefüge seines Denkens*, 1957. — Katharina Kantack, *Das Denken M. Heideggers*, 1959. — M. Ott, *Denken und Sein. Der Weg Heideggers und der Weg der Theologie*, 1959. — Thomas Langan, *The Meaning of H. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology*, 1959. — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissensregungen. Eine Begegnung zwischen H. und thomistische Philosophie*, 1959. — Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heideggers. Versuch über ein deutscher Genie*, 1959. — Manuel Sacristán Luzón, *Las ideas gnoseológicas de H.*, 1959. — Juan Antonio Nuño, "La revisión heideggeriana de la historia de la filosofía. La tarea de la destrucción de la historia de la ontología en relación con la filosofía griega", *Episteme. Anuario de Filosofía* [Caracas], 1959-1960, págs. 189-280 [hay separata]. — Wolfgang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. H.*, 1960. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken M. Heideggers*, 1961. — Vincent Vycinas, *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of M. H.*, 1961. — Maurice Corvez, *La philosophie de H.*, 1961. — Werner Marx, *H. und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, 1961. — G. Noller, *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objektschemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, 1962. — Albert Chapele, *L'ontologie phénoménologique de H.*, 1962. — Mario Manno, *H. e la filosofia*, 1962. — Erasmus Schöfer, *Die Sprache Heideggers*, 1962 (Dis.).

HEIMSOETH (HEINZ) nac. (1886) en Colonia, estudió en Heidelberg (con Windelband) y en Marburgo (con H. Cohen y Natorp). Desde 1921 fue profesor "extraordinario" en Marburgo; desde 1923, profesor en Königsberg; desde 1931, en Colonia. Heimsoeth se ha distinguido por sus estudios sobre la filosofía (y especialmente sobre la metafísica) moderna, en la que ha subrayado la continuidad de los temas, mostrando con ello que la historia de la filosofía no es un conjunto de sistemas "aislados", sino el desarrollo de una "problemática". Heimsoeth se ha interesado especialmente por hallar en la historia de la filosofía y en los sistemas de diversos pensadores los temas, los motivos, los fundamentos y en particular los supuestos. Influyente ha sido sobre todo la interpretación kantiana de Heimsoeth; nuestro autor ha destacado los motivos metafísicos en el pensamiento de Kant, corrigiendo con ello la perspectiva casi exclusivamente epistemológica de sus maestros de Marburgo. Heimsoeth se ha ocupado asimismo de ciertos problemas claves en la filo-

sofía moderna (como los problemas de la constitución monadológica de lo real), de la filosofía alemana anterior a Kant, del idealismo alemán y de ciertos temas metafísicos en el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche. Al subrayar la continuidad en los temas dentro de la metafísica de Occidente Heimsoeth se ha interesado especialmente por lo que hay de "germánico" en esta metafísica sin por ello concluir que la filosofía moderna sea exclusivamente alemana.

Obras principales: *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz*, 2 vols., 1912-1914 (*Los métodos del conocimiento en D. y en L.*). Esta obra se compone de las dos siguientes partes: *I. Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis* [texto de la dis. del autor de 1911] (*Introducción histórica. El método de D. del conocimiento claro y distinto*); *II. Leibniz' Methode der formalen Begründung, Erkenntnislehre und Monadologie* [publicado también aparte, 1913] (*El método de la fundamentación formal, la doctrina del conocimiento y la monadología de L.*). — *Die sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928, 3ª ed., 1960). — *Fichte*, 1923 (trad. esp.: *F.*, 1931). — "Metaphysische Motive in der Ausbildung der kritischen Idealismus", *Kant-Studien*, XXIX (1924), 121-59 ("Motivos metafísicos en la elaboración del idealismo crítico"). — "Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit", *Philosophischer Anzeiger*, I (1925-1926), 3-42 ("La lucha en torno al espacio en la metafísica moderna"). — *Metaphysik und Kritik bei Ch. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, 1926 (*Metafísica y crítica en Ch. A. C. Contribución a la pre-historia ontológica de la C. de la R. P. en el siglo XVIII*). — *Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — *Die Errungenschaften des deutschen Idealismus* (folleto, 1931 [trad. esp.: "Las conquistas del idealismo alemán", *Revista de Occidente*, XXXVI (1932), 311-30]). — "Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934/1935), 127-48 (trad. esp.: "Política y moral en la filosofía de la historia de Hegel", *Revista de Occidente*, XLVI [1934], 113-49). — "Geschichtsphilosophie", 1942, en *Systematische Philosophie*, ed. N. Hartmann, 561-647 ("Filosofía de la historia"). — "Zür Geschichte der Kategorienlehre", en *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk*, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss, 1952, págs. 144-72 ("Para la historia de la doctrina de las categorías"). — *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches "Immoralismus"*, 1955 (*Supuestos e impulsos metafísicos en el "Inmoralismo" de N.*). — *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, 1960 (*Átomo, Alma. Mónada. Orígenes y fondo de las antinomias de la división, de Kant*). — Algunos de los artículos antes mencionados y otros han sido recogidos en los dos volúmenes de *Gesammelte Abhandlungen*: *I. Studien zur Philosophie Imm. Kants*, 1956; *II. Studien zur Philosophiegeschichte*, 1961. — Noticia biográfica y bibliográfica: Friedhelm Nicolin, "Die Schriften Heinz Heimsoeths", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV (1961), 579-91.

HEINEMANN (FRITZ) nac. (1889) en Lüneburg, estudió en Marburgo y profesó en Frankfurt a. M. En 1933 se refugió en Holanda y luego en Inglaterra, donde actualmente reside. Formado en las enseñanzas de la Escuela de Marburgo (VÉASE), Heinemann se interesó al principio en una refundamentación no estrictamente epistemológica de la crítica kantiana. Más tarde, Heinemann manifestó interés por las filosofías del espíritu, de la vida y de la existencia como manifestaciones contemporáneas de ciertas formas básicas de pensar que se revelan ya en la época moderna. En su discusión de estas formas de pensar Heinemann acuñó el vocablo 'existencialismo' que luego ha tenido tan gran fortuna. Su interés por el existencialismo no ha hecho, sin embargo, de Heinemann un existencialista; en alguna medida, Heinemann ha intentado incorporar muy diversos elementos, incluyendo los imperantes en Inglaterra, dentro de su propia filosofía. Todos esos elementos han sido, además, estudiados desde el punto de vista de ciertas formas de pensar. La admisión de una pluralidad de formas le ha conducido a la idea del carácter esencialmente polimórfico de la filosofía (véase PERIFILOSOFÍA).

Obras: *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*, 1913 (*La estructura de la Crítica kantiana de la razón pura y el problema del tiempo*). — *Plotin*, 1921. — *Neue Wege der Philosophie*, 1929 (donde se introduce el término 'existencialismo') (*Nuevas rutas de la filosofía*). — *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie*, 1939 (*Odiseo o el futuro de la filosofía*). — *Essay on the Foundations of Aesthetics*, 1939. —*D. Hume, the Man, and His Science of Man*, 1940. — *Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, 2ª ed., 1954; ed. alemana: *Existenzphilosophie lebendig or tot?*, 1954 (trad. esp.: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*). — F. H. publica regularmente un "Philosophical Survey" en The Hibbert Journal. — Ha dirigido la publicación de la obra titulada: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichtem, Disziplinen und Aufgaben*, 1959.

HELMHOLTZ (HERMANN VON) (1821-1894) nac. en Potsdam, fue profesor de fisiología desde 1849 en Königsberg, desde 1855 en Bonn, desde 1858 en Heidelberg, desde 1871 (de física) en Berlín. La mayor parte de las investigaciones realizadas por Helmholtz son del dominio de la ciencia (física, biología y fisiología principalmente, pero también matemáticas y psicología); entre ellas mencionamos los trabajos sobre la aplicación de la ley de conservación de la energía, sobre termodinámica y electrodinámica, sobre el movimiento de los fluidos, sobre acústica y en particular sobre óptica fisiológica. Pero Helmholtz es asimismo importante por la influencia ejercida en el campo de la filosofía, tanto por sus explícitas doctrinas filosóficas como por las que se hallan implícitas en su obra científica. Explícitamente Helmholtz es considerado como un neokan-tiano del tipo de F. A. Lange. No sólo, en efecto, consideraba la teoría del conocimiento como la disciplina filosófica central, sino que también interpretaba el sujeto kantiano en un sentido psicofisiológico. Los estudios sobre percepción del espacio y conciencia del tiempo eran, pues, para Helmholtz, una parte capital de la teoría del conocimiento: la epistemología es, a su entender, una fisiología de los sentidos. Ello no significa para nuestro autor que haya algo "innato" en nuestras representaciones de la realidad; las representaciones son, por el contrario, adquiridas. Por eso Helmholtz estimaba que los elementos aprióricos del conocimiento no son principios que se refieren directamente a lo real, sino normas

metódicas por medio de las cuales podemos manipular lo real. Al fisiologismo y al empirismo se unía, pues, en Helmholtz un cierto convencionalismo, cuando menos en lo que toca a las reglas metódicas. Característico del trabajo de Helmholtz es que no solamente emplea conceptos científicos en sus análisis filosóficos, sino también conceptos filosóficos en su trabajo científico. Lo último puede verse con claridad en sus investigaciones sobre la teoría de la percepción, que no son solamente un conjunto de trabajos experimentales, sino también una serie de estudios epistemológicos.

Obras: *Ueber die Erhaltung der Kraft*, 1847 (*Sobre la conservación de la energía*). — *Ueber die Wechselwirkungen der Naturkräfte*, 1854 (*Sobre las acciones recíprocas de las fuerzas naturales*). — *Ueber das Sehen des Menschen*, 1855 (*Sobre la vista del hombre*). — *Handbuch der physiologischen Optik*, 1856-1866, 3ª ed., 1909-11 (*Manual de óptica fisiológica*). — *Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*, 1862 (*Sobre la posición de las ciencias naturales en el conjunto de las ciencias*). — *Die Lehre von den Tonenempfindungen*, 1863, 6ª ed., 1913 (*La doctrina de las sensaciones de sonidos*). — *Ueber die Tatsachen, die der Geometrie zugrunde liegen*, 1868 (*Sobre los hechos que fundamentan la geometría*). — *Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, 1869 (*Sobre la finalidad y progresos de la ciencia natural*). — *Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome*, 1870 (*Sobre el origen y la significación de los axiomas geométricos*) [según Helmholtz, los axiomas de la geometría se basan en intuiciones empíricas]. — *Induction und Deduktion*, 1873. — *Die Tatsachen der Wahrnehmung*, 1879 (*Los hechos de la percepción*). — *Zählen und Messen*, 1887 (*Contar y medir*). — *Vorträge und Reden*, 1885 (*Conferencias y discursos*). — *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vols., 1881-1895 (*Artículos científicos*). — *Vorlesungen über theoretische Physik*, 6 vols., 1897-1925 (*Lecciones sobre física teórica*). — *Schriften zur Erkenntnis theorie*, ed. P. Hertz y M. Schlick, 1921 (*Escritos acerca de la teoría del conocimiento*). — Véase L. Königsberger, *H. von Helmholtz*, 3 vols., 1902-1903. — A. Riehl, *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, 1904. — J. Hamm, *Das philosophische Weltbild von Helmholtz*, 1937 (Dis.).

HELMONT (FRANCISCUS MERCURIUS VAN) (1618-1699), hijo de J. Baptista van Helmont y nacido probablemente en el mismo lugar que éste, desarrolló las doctrinas de su padre y de Paracelso y llegó a la formulación de una doctrina monadológica (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA) en muchos respectos parecida a la de Leibniz, por lo cual se supone que éste —que se relacionó con F. M. van Helmont— pudo haber recibido sus influencias para la erección de su propia monadología. Según F. M. van Helmont, el fondo de toda la realidad está constituido por substancias indivisibles, a la vez de carácter espiritual y corporal, que llama *mónadas* y que se distinguen entre sí de un modo gradual —especialmente según el grado de perfección—, de modo que todas forman en el universo un gran continuo. Estas mónadas se desarrollan internamente y son, en último término, de naturaleza plástica (V. PLÁSTICO), Están dispuestas en orden jerárquico, encabezadas por una mónada superior, Dios, eterna y absolutamente perfecta. El número de mónadas es muy grande (aunque finito) no solamente en las substancias materiales, sino también en las espirituales. Pero así como hay una mónada que dirige el universo monadológico, hay también mónadas centrales que dirigen y regulan ciertas regiones de mónadas espirituales: son las almas. Estas últimas transmigran continuamente en el curso de su autoperfeccionamiento, que culmina en su reposo en el seno de la unidad divina. Como su padre y como Paracelso, F. M. van Helmont hacía culminar su concepción del mundo con una teología, según la cual Cristo es el mediador entre la mónada suprema y las almas, el eslabón entre la eternidad y el tiempo, la inmutabilidad y el movimiento.

Obras: *Alphabeti vere naturalis Hebraici brevissima delineatio*, 1667. — *Seder Olam sive ordo seculorum historica ennarratio doctrinae*, 1693. — *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quattuor capita libri primi Moisis, Genesis nominati*, 1697. — Edición de opúsculos: *Opuscula philosophica*, 1690. — Véase Broeckx, *Le baron F. M. van Helmont*, 1870. — L. Stein, *Leibniz und Spinoza*, 1890.

HELMONT (J. BAPTIST VAN) (1577-1644) nac. en Vilvoorden, en las cercanías de Bruselas, estudió medicina y luego profesó cirugía en Lovaina. Abandonó la medicina por no encontrar en ella respuesta a sus inquietudes metafísicas, y viajó por Alemania, Suiza e Inglaterra, se familiarizó con la alquimia y, sobre todo, con los escritos de Paracelso. Hostil a los escolásticos y a los humanistas, así como a los agustinianos y a los panteístas, van Helmont siguió las doctrinas de Paracelso y defendió la necesidad de distinguir entre teología y conocimiento de la Naturaleza. Este último se fundaba, según van Helmont, en la observación y en la "intuición". Fundamental es al respecto su teoría de que el mundo material es el producto de la elaboración de una materia originaria o *fluor generativus* por una fuerza que le da forma. El principio según el cual se produce esta forma (y las formas subsiguientes) es el llamado *archeus* o *aura vitalis*, el cual se convierte en el espíritu seminal de las cosas. Este *archeus* produce y regula los organismos y las funciones orgánicas por medio de *archei* subordinados. Éstos mezclan las substancias fundamentales (sal, sulfuro y mercurio) procedentes de los dos fermentos originarios (aire y agua) para la composición de los seres y especialmente de los organismos. Característico de J. B. van Helmont (como lo fue de Paracelso) es la mezcla constante entre la experimentación y la especulación, así como el uso de los motivos alquímico-biológico-cosmogónicos para la explicación de conceptos teológicos (como el de creación, pecado original y resurrección). Las doctrinas de J. B. van Helmont son, además, típicas de una de las corrientes imperantes en el Renacimiento: la corriente que puede llamarse organológica, para la cual el universo se entiende por analogía con el organismo, y éste es concebido en una forma plástica (véase PLÁSTICO).

Obras: *Dageraat ofte nieuwe opkomst der Genees-Kounst in verborgen grundregulen der Nature* (prob. 1615) (*El amanecer o el resurgimiento de la medicina en las leyes fundamentales ocultas de la Naturaleza*). — *Ortus medicinae*, 1648, 2a ed., 1652 (ed. por su hijo, Franciscus Mercurius van Helmont). — Edición de obras: *Opera, Lugdun.*, 1667. — Véase M. Rommeleare, *Étude sur J.*

B. *H.,* 1868. — F. Strunz, J. B. *van H.,* 1907. — W. Pagel, J. B. *van H. Einführung in die philosophische Medizin des Barock,* 1930. — P. Nève de Mévergnies, *J.-B. van H., philosophie par le feu,* 1935.

HELSINKI [HELSINGFORS] (GRUPO DE). Damos este nombre a un grupo de filósofos finlandeses, casi todos profesores de filosofía en las Universidad de Turku y Helsinki, que han trabajado, y siguen trabajando, dentro del espíritu del empirismo lógico. Ello no significa que el grupo de Helsinki sea simplemente una de las manifestaciones del "Círculo de Viena" (v.). Aun cuando los filósofos en cuestión se han ocupado, y siguen ocupándose, de temas de lógica, lógica del lenguaje científico y temas similares, que constituyeron el principal interés de los miembros de dicho "Círculo" y que han sido preocupación constante de los empiristas lógicos, no lo hacen con espíritu de dogmatismo, sino en forma crítica.

Los estudios más importantes realizados por los filósofos del grupo de Helsinki son estudios lógicos (cálculo de predicados, lógicas modales, lógica "sin negación", etc.) y epistemológicos o, más exactamente, de conceptuación en las ciencias naturales, particularmente en la física y en la experiencia cotidiana. También han realizado algunos estudios de la historia de la filosofía, usando a tal efecto los instrumentos conceptuales de la lógica y la epistemología contemporáneas. Entre los conceptos filosofía de la ciencia más detalladamente estudiados por varios de los filósofos del grupo se hallan los de causalidad y probabilidad. Algunos de los filósofos de referencia se han ocupado asimismo de cuestiones que rozan la ontología, cuando menos la "ontología crítica y analítica"; tal es el caso especialmente de Eino Kaila con sus estudios del concepto de realidad física.

Entre los filósofos del grupo de Helsinki destacamos a Eino Kaila (VÉASE), Uuno Saarnio, Kaarlo J. J. Hintikka, K. Jaakko, Veli Valpola, Jussi Tenkku, Raili Kauppi, Julius M. E. Moravcsik, Reijo Wilenius, Jalmar Edvard Salomaa, H. G. von Wright (v.) y Erik Stenius. Muchas de las colaboraciones de estos autores han aparecido en los volúmenes publicados con el nombre de *Acta Philosophica Fennica,* órgano de la Societas Philosophica Fennica. Colaboran asimismo con frecuencia en la revista *Theoria,* ligada al grupo afín de Oslo, así como en revistas fuera de Escandinavia, en particular las de lógica, epistemología y filosofía de la ciencia.

HELVECIO (HELVÉTIUS [CLAUDE-ADRIEN]) (1715-1771), nac. en París, estudió con los jesuítas, pero después de leer el *Ensayo* de Locke ardió en entusiasmo por la posibilidad de aplicar el empirismo lockiano a las cuestiones morales y políticas. La publicación de su libro sobre el espíritu (Cfr. bibliografía) despertó gran entusiasmo — no menos que numerosas críticas. El libro fue condenado, lo que contribuyó a la celebridad de su autor. Hacia 1764 éste se dirigió a Inglaterra, donde fue recibido por el rey, y poco después a Potsdam, donde fue recibido por Federico.

Helvecio se interesó especialmente por el problema de la educación del hombre con vistas a contribuir a su progreso y a su felicidad. Las teorías de Helvecio son en muchos respectos parecidas a las de Condillac; según Helvecio, todas las ideas tienen su origen en sensaciones y éstas son simplemente afecciones de los sentidos. No hay para Helvecio ninguna facultad especial de reflexión distinta de la sensación. El "espíritu" es el nombre que se da a la percepción de semejanzas y diferencias en las sensaciones. Ahora bien, el sensacionismo de Helvecio es sólo el punto de partida para el desarrollo de una doctrina ética y social según la cual todos los hombres son iguales y todos aspiran a lo mismo. El concepto fundamental que propone Helvecio para explicar el comportamiento humano es el de *interés.* Este interés puede ser definido como un impulso hacia la obtención del placer y la eliminación del dolor. Se trata de un impulso tan fuerte que sin él no pueden entenderse ninguno de sus actos. Ahora bien, este impulso o interés no es una manifestación espiritual, sino una derivación de la sensibilidad. Siendo algo de índole "externa", puede, pues —y debe— someterse a educación y entrenamiento, con el fin de regular sus posibles excesos y, sobre todo, sus desviaciones. Sometido a tal proceso de entrenamiento, es posible conseguir lo que Helvecio considera como el ideal máximo: que los intereses individuales coincidan con los intereses colectivos — con la "salud pública". Muchos obstáculos se oponen a ello: las supersticiones, los llamados prejuicios religiosos, son algunos de los más tenaces. Es, pues, necesario encauzar los intereses y las pasiones de los hombres por medio de las sanciones que impone el Estado ilustrado a todos los que se aparten de las normas del placer colectivo, el cual coincide, según Helvecio, con el bien social. La lucha contra las creencias positivas —fomentadas, al entender de nuestro autor, por el egoísmo particular de la clase sacerdotal— debe ser una de las principales misiones del Estado. Sólo así se alcanzará la plena racionalidad que, de un modo paradójico, equivale en este pensador a la plena expansión, sin obstáculos entorpecedores, del pleno impulso. De hecho, Helvecio supone que el impulso es en última instancia de carácter racional, pues la razón sólo puede querer el bienestar de la comunidad, igual al bienestar de los individuos.

Obras: *De l'Esprit,* 1758. — *Le bonheur,* 1772. — *De l'Homme, de ses facultés et de son éducation,* 1772. — *Le vrai sens du système de la Nature,* 1774. — *Les progrès de la raison dans la recherche du vrai,* 1775. — Ediciones de obras completas: 7 vols., 1774; 5 vols., 1784; 4 vols., 1792; 3 vols., 1818. — Véase A. Piazzi, *Le idee filosofiche et pedagogiche de C. A. Helvetius,* 1889. — Wolfgang Arnd, *Das ethische System des Helvetius,* 1904. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la sioria della morale utilitaria (II. Le teorie morali e politici di C. A.* H.), 1904. — H. L. Lohmann, *Die ethischen Prinzipien des Helvetius, ein Beitrag zur Würdigung der Lehre des Helvetius und seine Abhängigkeit von* Vorgängern, 1906 (Dis.). — Albert Keim, *Helvetius, sa vie, son oeuvre,* 1907. — J. B. Séverac, *Helvetius,* 1910. — M. Grossman, *The Philosophy of H.,* 1926. — I. Stanganelli, *La teoria pedagogica di H.,* 1939. — I. L. Horowitz, *Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment,* 1954.—Ch. N. Momdshjan, *Die Philosophie des H.,* 1955.

HEMPEL (C(ARL) G[USTAV], nac. (1905) en Orianenburg (Prusia), estudió en Göttinga, Heidelberg, Berlin, Viena, y nuevamente en Berlín, donde se doctoró (1934). En 1937 se trasladó a EE. UU., profesando en la Universidad de Chicago (1937-1938), City College of New York (1939-1940), Queens Collège (1940-1948),

Yale (1948-1855) y Princeton (desde 1955).

Hempel formó parte del llamado "grupo de Berlín", estrechamente ligado al Círculo de Viena (véase VIENA [CÍRCULO DE]), ambos promotores del movimiento llamado "positivismo lógico" y también "empirismo lógico". Hasta el presente ha permanecido fiel al espíritu de este movimiento, sin dejarse llevar ni por corrientes demasiado ajenas a él ni tampoco por corrientes que, como "la filosofía lingüística" (del tipo de la practicada en Oxford [VÉASE]), están históricamente relacionadas con el empirismo lógico, pero representan un modo de filosofar de carácter muy distinto. Ello no quiere decir que Hempel haya seguido dogmáticamente las "posiciones" del empirismo lógico; quiere decir sólo que ha seguido adoptando, pero sin espíritu misionero, su actitud, y el tipo de análisis practicado por la mayor parte de los empiristas lógicos. Así, Hempel no se interesa por problemas metafísicos, pero tampoco por cuestiones de puro uso (v.) lingüístico; se interesa por problemas de lógica y muy en particular por problemas de filosofía de la ciencia. Sus trabajos pueden agruparse bajo el rótulo: "Análisis lógico de problemas básicos en el lenguaje científico". En particular los trabajos de Hempel representan un esfuerzo por introducir el máximo de precisión en el análisis de dichos problemas.

Entre las contribuciones más destacadas de Hempel al trabajo antes referido pueden mencionarse las siguientes :

1. El examen de algunos problemas en la "formación de conceptos" ("conceptuación") en la ciencia ("ciencia empírica"). Ello incluye un análisis de los procesos de definición, reducción y construcción teórica. Hempel ha examinado al respecto varios tipos bá sicos de conceptuación científica y los conceptos fundamentales correspon dientes (conceptos clasificatorios, com parativos, cuantitativos) sin propug nar una conceptuación frente a todas las demás, sino más bien determinan do los requisitos lógicos de cada con ceptuación.

2. El examen de la función de las leyes generales en la historia. Hempel ha desarrollado argumentos en favor de la tesis de que la explicación his tórica es, en principio, del mismo tipo que la explicación usada en las ciencias naturales: los acontecimientos históricos deben ser explicados mediante leyes generales y, por tanto, deben poder deducirse de leyes generales. La tesis de Hempel ha constituido el punto de partida de una de las variedades de la "escuela analítica" en filosofía de la historia a que nos hemos referido en el artículo HISTORIA: la conocida con el nombre de *law-covering theory.*

3. El examen de problemas básicos en la inducción (v.) y, sobre todo, en la confirmación (v.) de hipótesis. Se debe a Hempel la formulación de la paradoja —llamada por ello "paradoja de Hempel"— de que hemos hablado en el artículo últimamente referido. A la vez, Hempel ha intentado dar una solución a la paradoja restringiendo el alcance de la noción de confirmación y limitando las proposiciones que confirman una hipótesis dada a ejemplos estrictos de tal hipótesis derivables mediante ejemplifica-ción.

Con dos excepciones los trabajos de Hempel son artículos en revistas, actas o volúmenes colectivos: "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-1935), 49-59. — "Some Remarks on 'Facts' and Propositions", *ibid.*, 93-96. — "The Logical Analysis of Psychology", *Revue de Synthèse* (1935), reimp. en H. Feigl y W. Sellars, ed., *Readings in Philosophical Analysis*, 1949. — "Über den Gehalt von Wahrscheinlichkeitsaussagen", *Erkenntnis*, V (1935), 228-60. — "Some Remarks on Empiricism", *Analysis*, 3 (1935-1936), 33-40. — "Eine rein topologische Form nichtaristotelischer Logik", *Erkenntnis*, VI (1936), 436-42. — "Le problème de la vérité", *Theoria* (1937). — "On the Logical Form of Probability-Statements", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 154-60. — "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science*, VI (1939), 163-80. — "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), 35-48, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. y en P. Gardiner, ed., *Theories of History*, 1959. — "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — "Geometry and Empirical Science", *American Math. Monthly*, LII (1945), 7-17, reimp. en Feigl y Sellars, *Readings*, etc. — "On the Nature of Mathematical Truth", *ibid.*, LII (1945), 543-46, reimp. en W. L. Schaaf, ed., *Mathematics, Our Great Heritage. Essays on the Nature and Cultural Significance of Mathematics*, 1948, págs. 119-39 y en H. Feigl y M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science*, 1953. — "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind.*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121; *ibid.*, LV (1946), 79-82. — "A Note on Semantic Realism", *Philosophy of Science*, XVII (1950), 169-73. — "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 11 (1950), 41-63, reimp. en L. Linsky, ed., *Semantics and the Philosophy of Language*, 1952 y en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [en este último con el título: "The Empiricist Criterion of Meaning"]. — "General System Theory and the Unity of Science", *Human Biology*, 1951. — "The Concept of Cognitive Significance: A Reconsideration", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX, Nº 1 (1951), 61-77. — *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, 1952 [International Encyclopedia of Unified Science, II, 7]. — "Reflections on Nelson Goodman's *The Structure of Appearance*", *Philosophical Review*, LXII (1953), 108-16. — "A Logical Appraisal of Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 215-20. — "Empirical Statements and Falsifiability", *Philosophy*, XXIII (1958), 349-55. — "Inductive Inconsistencies", *Synthèse*, XII, Nº 4 (diciembre, 1960) [Número-homenaje con motivo del 70º aniversario de R. Carnap], 439-69.

En colaboración con P. Oppenheim: "L'importance logique de la notion de type", *Actes du Congrès Int. de Philosophie scient.* [Paris, 1935], 1936. — *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, 1936. — "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — "Studies in the Logic of Exploration", *Philosophy of Science*, XV (1948), 135-75, reimp. en Feigl y Brodbeck, *Readings* [con el título: "The Logic of Explanation"].

HEMSTERHUIS (FRANS) (1721-1790) nac. en Franecker (Frisia), vivió en Leyden y en Münster, donde trabó conocimiento con la persona y la obra de Goethe, Herder, Hamann, Jacobi y otros. La formación de Hemsterhuis fue triple: clásica, francesa (en cuya lengua escribió sus obras) y alemana. El espíritu de las doctrinas de Hemsterhuis es, como él mismo ha indicado, "socrático": la filosofía es un amor a la sabiduría con vistas a la felicidad y a la captación de la armonía y de la belleza tanto

del universo como de las obras de arte. El fundamento de todo pensamiento es la conciencia de sí mismo, en la cual se refleja, una vez debidamente profundizada, la armonía del universo. Esta armonía es el resultado del movimiento impreso a la materia por una realidad incorporal ("anímica"). La captación de las esencias en que consisten las realidades se lleva a cabo por medio de la corriente moral. Esta conciencia descubre la armonía invisible a los sentidos, y descubre con ello la belleza del mundo, la cual es últimamente de carácter divino. El orden de la realidad es, en el fondo, un orden de valores, los cuales se hallan dispuestos en orden jerárquico, con el valor de la armonía como valor central.

Obras: *Lettre sur une pierre antique*, 1762. — *Lettre sur la sculpture*, 1769. — *Lettre sur le désir*, 1770. — *Sur l'homme et ses rapports*, 1772. — *Sophyle, ou de la philosophie*, 1778. — *Aristée, ou de la divinité*, 1779. — *Alexis, ou de l'âge d'or*, 1787. — *Simon, ou des facultés de l'âme*, 1787. — *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, 1787. — Obras completas: *Oeuvres philosophiques*, 2 vols., 1792, 2ª ed. 1869, ed. Jansen. — Véase Eugen Meier, *Der Philosoph F. H.*, 1892 (Dis.). — F. Bulle, *F. H. und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts*, 1911. — E. Boulan, *F. H.*, 1924. — L. Brummel, *F. H. Een Philosofenleven*, 1925. — J. E. Poritzky, *F. H., seine Philosophie und ihr Einfluss auf die deutsche Romantik*, 1936. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssinn under den Vorläufern der modernen Ethik*, 19-3. — J. D. Bierens de Haan, *De levende gedochten van H.*, 1941. — Nicolai Hartmann se ha referido a F. H., elogiando especialmente sus intuiciones axiológicas, en *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I, 1923 (trad. esp.: *La filosofía del idealismo alemán*, I, 1960, págs. 252-62). Según N. H., Hemsterhuis es "el precursor del Romanticismo"; a la vez "hijo de la Ilustración" y enemigo de ella.

HÉNADA. En *Phil*, 15 A Platón introduce el término ἑνας (plural: ἑνάδες). Se traduce a veces este término por 'unidad' y a veces por 'unicidad' —en cuanto "unidad de lo que es uno"—, pero como ha sido usado como término "técnico" por varios autores, especialmente por Proclo, lo dejamos sin traducir y preferimos simplemente transcribirlo con las modificaciones usuales.

En el pasaje citado Platón plantea la cuestión de cómo pueden entenderse ciertas "unidades" tales como "el hombre uno", "el buey uno", el "bien uno". No se trata, pues, de "un hombre", "un buey", "un bien", sino de lo que hay en tales entidades de "uno". Las "unidades" en cuestión no son perecederas; están sustraídas al nacimiento y a la muerte y son, por tanto, eternas. Platón usa en *Phil.*, 15 B el término μονάδες "mónadas" en el sentido de ἑναδες . Como las hénadas, las mónadas son "unidades" o "ejemplos de unos". Sin embargo, posteriormente se establecieron distinciones entre 'hénadas' y 'mónadas'.

Nos hemos referido al concepto de mónada en el artículo MÓNADA Y MONADOLOGÍA. Allí hemos puesto de relieve que Orígenes usó ἑνας; —que tradujimos por 'unicidad'— como un aspecto del ser esencialmente uno del Dios Padre, el cual es también μονάς. Indicamos asimismo que en Orígenes ἑνας; parece referirse al aspecto de Dios como principio de lo diverso, a diferencia de la "unidad consigo mismo" de la divinidad. La distinción entre ἑνας; o hénada y μονάς o mónada se encuentra también en Proclo — asimismo aludido en el citado artículo. Hay ciertas semejanzas entre la concepción de Orígenes y la de Proclo al respecto, pero este último autor desarrolló una doctrina en detalle de las hénadas, por lo que procederemos a reseñarla.

Siriano (in *Met.)* había identificado las hénadas con los dioses. Los neopitagóricos habían llamado "hénadas" a las Formas. Proclo juntó de algún modo las dos ideas hablando de "todo el número de dioses", πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμός, como "unitario" ἑνιαῖός. Hay una pluralidad de dioses, pero esta pluralidad debe concebirse como ἑνιαῖός *; (Inst. theol*, 113). A la vez, como hay efectivamente pluralidad de dioses (según Proclo mantenía siguiendo el tradicional politeísmo griego e intentando darle un sentido metafísico), debe afirmarse que cada dios es una hénada completa por sí misma, αὐτοτελής , y cada hénada completa por sí misma es dios. Cada uno de estos dioses-hénadas se halla más allá del Bien, de la Vida y de la Inteligencia. Cada una de las hénadas posterior a lo Uno es "participable", μεθεκτός , pero lo Uno no lo es *(ibid.*, 116). La potencia de lo divino es también "unitaria" *(ibid.,* 121). Ello no significa que todos los dioses-hénadas estén en el mismo nivel ontológico; los dioses-hénadas son más o menos universales según estén más o menos alejados (ontológicamente) de Uno *(ibid.,* 126). Proclo llama a cada uno de los dioses "hénada bienhechora", ἀγαθουργός y bien unificante, ἑνοποιός *(ibid.,* 133). Toda hénada coopera con lo Uno en la producción de lo existente participante *(ibid.,* 137). Proclo se refiere asimismo a diversos órdenes de hénadas y a sus diversos modos de cooperación en la producción de lo existente *(ibid.,* 151-65).

Se ha discutido por qué Proclo introdujo la noción de hénada y por qué le dio tanta importancia en su teología. Puede pensarse que la noción de referencia es simplemente resultado de la aspiración de algunos neoplatónicos a ligar la teología y la metafísica con la religión politeísta tradicional. También puede pensarse que se trata de un paso más en la creciente complicación que los neoplatónicos introdujeron en la serie de realidades emanadas de lo Uno. Algo hay de verdad en ambas suposiciones. Sin embargo, es más plausible afirmar que con su doctrina de las hénadas Proclo intentaba solucionar el problema —tan agudo siempre en el neoplatonismo y, en general, en toda doctrina emanatista— de la "relación" entre lo Uno y lo emanado de él. No puede decirse que lo Uno es plural en ningún sentido. Por otro lado, de lo Uno emana la pluralidad. Por tanto, parecía razonable ver de qué modo podía salvarse la radical unidad de lo Uno sin por ello cavar un foso infranqueable entre lo Uno y lo múltiple. La doctrina de las hénadas era un modo de afrontar el problema.

HENAO (GABRIEL DE) (1612-1704) nac. en Valladolid, ingresó en 1626 en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Bilbao, Salamanca, Oviedo y Valladolid. Al final de su vida fue director del Colegio jesuita de Medina del Campo. La más importante contribución teológica de Gabriel de Henao fue su detallado examen histórico y sistemático de las cuestiones suscitadas por la noción de ciencia media (VÉASE); sus dos grandes obras al respecto son consideradas todavía como fundamentales para una adecuada comprensión del

problema. En su exposición sistemática, de 1674, Gabriel de Henao definió la ciencia media como un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, conocimiento que, a su entender, es independiente de todo medio conexo previamente con los mismos; además, dio una extensa lista de argumentos que se habían aducido contra la noción de ciencia media y procedió a la refutación detallada de cada uno de ellos.

Las dos obras aludidas son: *Scientia media historice propugnala, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas,* 1655, nueva edición 1685. — *Scientia media theologice defensa,* 2 vols., 1674. — Se deben a Henao, además: *Empyreología seu philosophia christiana de empyreo caelo,* 2 vols., 1552. — *De eucharistice sacramento venerabili atque sanctissimo tractatio scholaris diffusa et moralis concissior,* 1655. — *De Missae sacrificio divino atque tremendo,* 3 vols., 1658-1661.

HERÁCLIDES PÓNTICO o del Ponto (*fl.* 360 antes de J. C.), así llamado por haber nacido en Heraclea del Ponto (Bitinia), pasó a Atenas, donde, según Diógenes Laercio (V. 86), hizo amistad con Espeusipo y escuchó las lecciones de los pitagóricos. Soción escribe que Heráclides fue discípulo de Aristóteles. Hoy se lo considera como uno de los platónicos de la antigua Academia platónica, pero siempre que se tenga en cuenta que, como subraya W. Jaeger, fue "el más asiduo pitagórico de todos los platónicos". Análogamente a los atomistas, Heráclides concibió que el mundo estaba compuesto de ἄναρμ–οι ὄγμοι, es decir, de partículas separadas por el espacio vacío. Pero, contrariamente a los atomistas, afirmó que la divinidad —y no la necesidad mecánica— constituye el principio del movimiento y que, además, las partículas en cuestión poseen cualidades. Parece haber recogido del pitagórico Ekfantos la doctrina de que la Tierra —aunque siempre ocupando el mismo lugar en el centro del universo— gira alrededor de su eje. Sus doctrinas astronómicas y físicas influyeron sobre filósofos, físicos y médicos; entre ellos se menciona al físico Estratón y al médico Asclepíades.

De los numerosos tratados atribuidos a Heráclides se conservan sólo algunos fragmentos. Edición de textos y comentario a los mismos por Fritz Wehrle en el Cuaderno VII de *Die Schule des Aristoteles: Herakleides von Pontos,* 1953. Véase también O. Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis,* 1896 (Dis.). — Artículos sobre Heráclides por F. Hultsch (*Jahrbuch für klassische Philologie,* 1896), H. Staigmüller (*Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1902), W. A. Heidel (*Transactions of the American Philological Association,* 1910), C. Jensen (*Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften,* 1936, págs. 292-320, ed. aparte [*Herakleides von P. bei Philodem und Horaz],* 1936). — Véase también E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoräer,* 1925, y el artículo de Daebritz sobre Heráclides (Herakleides Pontikos) en Pauly-Wissowa.

HERACLITO, de Éfeso (nac. *ca.* 544 [*fl,* según Apolodoro, en la Olimpíada 69, es decir, 504-501] antes de J. C.), era más joven que Pitágoras y que Jenófanes, de quien algunos dicen que recibió algunas influencias. Algunos autores, que presentan a Heráclito como "el contradictor de Parménides", suponen que por lo menos la actividad del primero fue posterior a la del segundo. Estos autores aproximan Heráclito a Empédocles, aproximación que, de ser cierto, sería, como indica José Gaos (*Orígenes de la filosofía y de su historia,* 1960, pág. 97), "notable e importante para la Historia de la filosofía griega". Gaos (*loc. cit.*) indica que la suposición de que Heráclito es "posterior a Parménides" es "la posición en la contemporánea filología e Historia de la filosofía". Sin embargo, muchos autores sostienen que tal posición es insostenible o cuando menos altamente improbable. Estos últimos autores nos parecen proporcionar más sólidos datos y argumentos que los primeros.

Amigo de la soledad, y enemigo de la multitud —del "rebaño" de los ciudadanos que expulsaron a Hermodoro, "el mejor de todos" (121) [para los números entre paréntesis véase bibliografía de este artículo]—, Heráclito pareció querer expresar su pensamiento sólo para los "pocos". Su estilo de pensar es el de un oráculo; recibió por ello el sobrenombre de "el oscuro", σκοτεινός (*Estrabón,* XV, 25; *obscuras,* Cfr. Cicerón, *De fin.,* II, 15). Teofrasto habló de la μελαγχολία de Heráclito (Diog. L., IX, 6), por la cual no hay que entender "melancolía" en el sentido actual, sino "impulsividad" (véase Kirk y Raven, *op. cit.* en bibliografía, cap. VI). Diógenes Laercio (IX, 6) atribuye a Heráclito una obra titulada *De la Naturaleza* —título usado asimismo en relación con otros presocráticos (VÉASE)—, la cual se dividía en tres partes: "Sobre el universo", "Sobre la política", "Sobre la teología", pero es dudoso que, si Heráclito escribió semejante obra, estuviese dividida de ese modo; más probable es que la división en cuestión procediera de una compilación alejandrina que hubiera usado la división estoica de la filosofía en tres partes (Kirk y Raven, *loc. cit.).* En todo caso, lo que nos han llegado de Heráclito son "fragmentos" cuyas fuentes se hallan en citas, referencias y comentarios debidos a varios autores (de los que citamos a Sexto el Empírico, San Clemente, Diógenes Laercio, Hipólito, Jámblico, Plotino, Plutarco, Porfirio, Estobeo, Teofrasto, y —los más conocidos, aunque no en este caso más de fiar— Platón y Aristóteles). Muchos de estos "fragmentos" parecen "completos", de tal suerte que el propio estilo de Heráclito da la impresión de ser "fragmentario" — o, quizás mejor, "lapidario". Ejemplos de tales "fragmentos" se hallan en la exposición de la doctrina de Heráclito que ofreceremos. Nos basamos en el contenido de la sección B ("Fragmente") en la edición de Diels-Kranz (véase bibliografía); aunque algunos de ellos son considerados hoy dudosos y, por otro lado, haya que agregar como "fragmentos" textos que Diels-Kranz no introdujeron en dicha sección, bastan para nuestro propósito. Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de los textos, sobre la ordenación de los "fragmentos" y sobre la interpretación a dar a cada uno de ellos. No podemos hacer estado aquí de esas discusiones, pero ofreceremos nuestra exposición teniendo en cuenta algunos de los resultados que estimamos más razonables y sólidos. La exposición abarca cuatro aspectos: (a) la cuestión del saber; (2) el problema del cambio; (c) la noción de oposición (y de conflicto) y (d) la idea de unidad, orden y ley. No pretendemos que Heráclito mismo hubiese seguido este esquema, pero creemos que el mismo ayuda a comprender mejor sus doctrinas. Durante un tiempo (y especialmente por la in-

fluencia de Platón y en parte de Aristóteles; y, en la época moderna, seguramente de Hegel, de Lasalle y otros autores) se insistió en considerar a Heráclito como "el filósofo del cambio (o del devenir)" frente a Parménides, llamado "filósofo de la inmovilidad (o del ser)". En nuestra exposición no negamos este aspecto en el pensamiento de Heráclito, pero no lo consideramos exclusivo.

a) Heráclito proclama que una cosa es saber mucho y otra poseer entendimiento; si lo primero implicara lo segundo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo a poseer entendimiento (40). Ni Homero ni Arquíloco merecen confianza (42). Lo importante para Heráclito es un saber de lo esencial: "Lo sabio es uno: conocer con verdadero juicio de qué modo las cosas se encaminan a través de todo" (41). Cierto que estos fragmentos se hallan en conflicto con el fragmento 35, según hemos puesto ya de relieve en el artículo Filosofía (I. *El término),* pero este último fragmento parece menos importante comparado con la insistencia de Heráclito en que "lo sabio es uno". Un conflicto semejante se halla entre el fragmento "Prefiero las cosas en las que hay que ver y oír y percibir" (55) y fragmentos como los siguientes: "Los ojos y oídos son malos testigos para los hombres cuando no tienen almas para entender su lenguaje" (126); "Cuando su visión se oscurece un hombre prende para sí mismo una luz; ser viviente, cuando está dormido entra en contacto con los muertos, y cuando despierta entra en contacto con los dormidos" (26); "El Señor, cuyo origen se halla en Delfos, ni habla ni disimula, sino que da una señal" [en español podría decirse: "significa"] (93). Pero este conflicto puede ser aparente; el ver y oír y percibir pueden ser un ver, oír y percibir mediante el entendimiento. En todo caso, Heráclito parece fundar el saber en una especie de "atención al Logos": "... aunque el Logos es común, muchos viven como si tuvieran un entendimiento privado" (2). Saber es saber de lo Uno por medio del Logos.

b) Este saber da un primer resultado: la conciencia de que todo es flúido y está en perpetuo movimiento. En *Crat.,* 402 A, Platón escribe: "Heráclito dice que todas las cosas fluyen, πάντα χωρεῖ, y que nada permanece quieto, y comparando las cosas existentes a la corriente de un río dice que nadie puede sumergirse en él dos veces". Esta frase de Platón ha condicionado en gran parte la idea de Heráclito como "el filósofo del devenir". No es fácil saber si, como apunta Aristóteles *(Met.,* A, 6, 987 a 32) fue Cratilo el que dio esta idea a Platón. Así, si no Heráclito, por lo menos los "heracliteanos" subrayaban el "todo fluye". Al referirse a esta interpretación de Heráclito, escribe Aristóteles en *Phys.,* VIII, 3, 253 b 9: "Y algunos dicen que no hay cosas existentes que se mueven y otras no se mueven, sino que todas las cosas se mueven constantemente." Lo cual —añade— "escapa a nuestra percepción". Pero aunque se rechace esta interpretación de Heráclito como parcial no parece fácil excluir de la doctrina de Heráclito las tan repetidas frases: "Sobre los que se sumergen en los mismos ríos fluyen siempre distintas aguas" (12) y "El Sol es nuevo cada día" (6). Lo que puede hacerse es subsumir la doctrina heracliteana del cambio perpetuo de todas las cosas en un conjunto más amplio. Por lo pronto, en la noción de oposición.

c) Diversos son los fragmentos de Heráclito en los que se subraya la idea de oposición y conflicto. "Los mortales son inmortales; los inmortales son mortales, pues que viven su muerte y mueren su vida" (62). "Y lo mismo existe en nosotros como vivo y muerto, como despierto y dormido, como joven y viejo; pues lo último [muerto, viejo, dormido] es, tras haber cambiado, lo primero [vivo, despierto, joven], y lo primero es, tras haber cambiado, lo segundo" (88). En vista de estos y otros textos similares se llegó a decir que paraHerá-clito "la misma cosa es y no es" (Cfr. Aristóteles, *Met.,* 3, 1005b, 25, aunque Aristóteles indica que "algunos creen que Heráclito dijo tal"). Ahora bien, aunque Heráclito parece complacerse en la contraposición, no se trata tanto de contradicciones como de contrastes. Además, estos contrastes ofrecen dos características. Por un lado, se trata de predicados que se contraponen cuando se aplican a dos distintos sujetos: "El mar es el agua más pura y más impura: para los peces, es potable y saludable, mas para los hombres es impotable y venenosa" (61). No hay, pues, aquí propiamente contradicción, pues no se dice que el agua sea pura e impura en el mismo respecto. Cuando Heráclito escribe que "la guerra es el padre y el rey de todo, y a algunos aparece como dioses, a otros como hombres; a algunos hace esclavos y a otros libres" no afirma que aparezca de modo opuesto a los mismos seres. Por otro lado, el contraste se manifiesta como un doble camino. "El camino ascendente y descendente es el mismo" (60) : es el mismo camino en dos posibles direcciones que se encuentran. El lugar donde se encuentran los opuestos es su fundamento. Pues muchos "no comprenden cómo lo diverso concuerda consigo mismo; armonía de lo antagónico como en el arco y la lira" (51). Cierto que Heráclito acumula contrastes: "Las cosas en conjunto son un todo y no lo son; son algo junto y separado; son lo que está a tono y fuera de tono; de todas las cosas emerge una unidad, y de la unidad todas las cosas" (10). Además, parece seguir en ello un modelo cuyo esquema es, como ha indicado Hans Leisegang (véase PERIFILOSOFÍA), ABBA. Pero en el fondo de los contrastes late el orden y la unidad.

d) Este orden y unidad son en parte cosa de justicia: "El sol no traspasará sus límites, pues de lo contrario las Erinias que administran justicia lo perseguirían" (94). Son también, y sobre todo, consecuencia de la universalidad del Logos: "Oyéndome no a mí, sino al Logos, es sabio acordar que todo es uno" [que "todas las cosas son homologas"] (50). Pues "...todo sucede de acuerdo con [ese] Logos..." que, según Heráclito, los hombres no comprenden ni antes ni después de oír hablar de él. Los contrastes deben arraigar en una ley. De este modo no sólo quedan ordenados los contrastes, sino también, y muy especialmente, el cambio. Todo fluye y cambia, pero no de cualquier modo. Cambia según un orden, que puede compararse con el fuego por cuanto es a la vez lo inestable y lo permanente o, mejor dicho, lo inestable *en* lo permanente. Y por eso dice Heráclito en uno de los fragmentos que consideramos más reveladores de su doctrina, que "este cosmos [el mismo para todos] no fue hecho por dioses o por hombres, sino que siempre fue, y es, y será, al modo de un fuego eternamente viviente, que se enciende con medida y se extingue con medida (30). La realidad puede

describirse metafóricamente como una pulsación o serie de pulsaciones regidas por una ley y por un Logos.

Los números entre paréntesis son los que figuran en la sección B. de la edición de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., 22 (12) (las posteriores ediciones de Diels-Kranz [véase PRESOCRÁTICOS] conservan la misma numeración). — Entre otras ediciones críticas de textos, o parte de textos, de Heráclito, destacamos: I. Bywater, *Heraclitii Ephesi, fragmenta*, 1877; Hermann Diels, *H. von Ephesos*, 1901, 2ª ed., 1909; R. Walzer, *Eraclito*, 1939; G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, 1954. — Todas estas ediciones llevan notas y algunas (como la de G. S. Kirk) importantes estudios críticos. — Hay que tener en cuenta, además, los textos, o las traducciones (o ambos) que figuran en las ediciones de presocráticos (VÉASE), tales como los repertorios de Ritter-Preller, de Vogel, J. Burnet, W. Capelle, G. S. Kirk & J. R. Raven (para títulos y fechas véanse bibliografías de FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS). Algunos de estos repertorios (como, por ejemplo, los de Burnet y Kirk-Raven) contienen importantes interpretaciones. — Numerosas son las traducciones de textos de H. con comentarios. Gran número de los trabajos sobre H. mencionados *infra* contienen los textos (a veces con el original, a veces sólo la traducción). Ejemplos al respecto son las obras de Th. Gomperz, A. Herr, O. Gigon, Philip Wheelwright (Cfr. *infra*). En español véase Luis Farré, *Heráclito*, 1959 (exposición: págs. 11-103; trad. de textos, 107-71). — "Cartas apócrifas" de H.: A. Westermann, *Heraclitii epistolae quae feruntur*, 1857; y los *Epistolographi graeci*, de R. Hercher. — Artículo de E. Wellmann sobre H. (Herakleitos) en Pauly-Wissowa.

Las obras sobre H. son numerosas. A continuación damos una selección relativamente amplia, pues incluye escritos con interpretaciones que son hoy muy discutibles, pero que revelan el modo como en diversos períodos se ha tratado el pensamiento de H. Según indicamos antes, muchos de estos escritos contienen los textos de H. en diversas traducciones y varios modos de ordenación de fragmentos.

Th. L. Eichhoff, *Disputationes Heracliteae*, I, 1824. — J. Bernays, *Heraklitea*, 1848. — Íd., íd., "Heraklitische Studien", *Rheinisches Museum*, N. F., VII (1850) y "Neue Bruchstücke des Heraklits", *ibid.*, IX (1853) (ambos recogidos en *Gesammelte Abhandlungen*, I, 1885, ed. H. Usener). — F. Lasalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858. — P. Schuster, "Heraklit von Ephesos; ein Versuch dessen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung wieder herzustellen", *Acta Societatis Phil. Lipsiensis*, III, págs. 1-394, ed. F. Ritschleius, 1873. — J. Mohr, *Die historische Stellung Heraklits von Ephesus*, 1876 (Dis). — G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, Heft 1, 1876 y Heft 2, 1878. — Lionel Dauriac, *De Heraclito Ephesio*, 1878 (tesis). — A. Patin, *Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches*, 1885. — Íd., íd., *Heraklitische Beispiele*, 2 vols., 1892-1893. — Theodor Gomperz, *Zur Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes*, 1887. — E. Warmbier, *Studia Heraclitea*, 1891 (Dis.). — O. Spengler, *Heraklitische Studie über die energetischen Grundgedanken seiner Philosophie*, 1904; reimp. en *Reden und Aufsätze*, 1937 (trad. esp.: *Heráclito*, 1947). — E. Loew, *Heraklit im Kampfe gegen den Logos*, 1908 [otros trabajos del mismo autor sobre H. en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23-24-25]. — A. Herr, *Beiträge zur Exegese der Fragmente des Herakleitos von Ephesos*, 1912. — N. Cuppini, *Esposizione del sistema di Eraclito*, 1913. — Georg Burckhardt, *Heraklit, seine Gestalt und sein Kunde*, 1925. — E. Weerts, *H. und die Herakliteer*, 1926. — Olof Gigon, *Untersuchungen zu H.*, 1935. — F. J. Brecht, *H. Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, 1936. — K. Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", *Hermes*, LXXVII (1942), 1-27. — C. T. Altan, *Parmenide in Eraclito*, 1952. — G. Vlastos, "On Heraclitus", *American Journal of Philology*, LXXVI (1955), 337-68. — Abel Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse. Étude sur la vision présocratique du monde*, 1955. — Clémence Ramnoux, *H. ou l'homme entre les choses et les mots.*, 1959 [con detallada bibliografía]. — Philip Wheelwright, *Heraclitus*, 1959 [con trad. de textos dispuestos en orden distinto del de Diels-Kranz y 5 fragmentos procedentes de Platón, Aristóteles, Simplicio y Sexto el Empírico no incluidos en Diels-Kranz]. — Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, 1962.

HERBART (JOHANN FRIEDRICH) (1776-1841) nació en Oldenburg y estudió en Jena con Fichte, pero sin recibir influencias del idealismo romántico, del que fue radical adversario. Preceptor durante algún tiempo en Berna, donde conoció a Pestalozzi, pasó en 1803 a la Universidad de Gottinga como docente privado, y en 1809 a la de Königsberg, donde ocupó la cátedra de Kant. En 1833 se trasladó nuevamente a Gottinga. La filosofía de Herbart se mantuvo al margen de la corriente idealista de su época y por esta causa ejerció momentáneamente poca influencia. La filosofía debe, según Herbart, ser una elaboración de conceptos que permita eliminar las contradicciones que ofrece la experiencia, entendida como lo dado en general. En lo dado no consiste la realidad, pues ésta no puede ser contradictoria. El escepticismo, como punto de partida del filosofar, obliga a un examen de los conceptos, de las leyes del pensamiento en cuanto normas para el conocimiento de la realidad verdadera. Esta realidad se halla oculta tras las contradicciones de lo dado; la cosa con propiedades, donde la multiplicidad contradice a la unidad; la relación de causalidad, que se aplica a la sucesión; la noción del yo, que contradice la variedad de las representaciones, son otras tantas contradicciones que deben suprimirse por medio del análisis de la metafísica. Herbart entiende por metafísica la metodología, que permite reducir las contradicciones implícitas en lo dado, y la ontología, que explica la verdadera realidad, lo exento de contradicciones que se encuentra tras la apariencia. La metodología resuelve el problema haciendo de las contradicciones aparentes, relaciones de seres simples. Estas relaciones contienen toda la explicación sin necesidad de recurrir al realismo de los universales. La ontología investiga en qué consisten estos seres simples que forman la realidad verdadera, lo que se encuentra más allá de toda contradicción. Herbart llama a estos seres simples, "reales" (VÉASE). Los "reales" son entidades cualitativamente distintas cuyas uniones constituyen la multiplicidad de las cosas; no hay, por lo tanto, una cosa con sus propiedades, sino una pluralidad de "reales" simples unidos en una síntesis. La unión no es el producto de ningún principio de diversidad existente en los "reales" mismos; éstos son, a diferencia de las mónadas de Leibniz, absolutamente inmutables, puras simplicidades que no cambian en sí mismas ni se alteran a sí mismas, pues lo que constituye el cambio en el mundo no es

ninguna tendencia interna de cada ente real, sino su mera autoconservación frente a las perturbaciones de los demás "reales". Los "reales" son inmateriales e indestructibles; su interpenetración es posible solamente cuando no hay contradicción en sus respectivas cualidades, pues lo contradictorio es imposible en el mundo de la verdadera realidad.

Al mundo de lo real metafísico no pertenecen, por consiguiente, ni la continuidad espacial ni la sucesión temporal fenoménicas; en cambio, el "espacio inteligible", objeto de la sinecología, permite explicar el tránsito de la inmaterialidad de los "reales" a la noción de continuidad. La sinecología es, pues, la base de la filosofía natural, del mismo modo que la eidología como teoría de las imágenes es la base de la psicología. Esta última ha sido objeto de especial elaboración por Herbart, quien, apoyándose en la metafísica de los reales, concibe al yo como un ser simple que, al autoconservarse, se ofrece en las representaciones, únicos elementos de la vida psíquica. Las representaciones son los actos de autoconservación del yo; la psicología es pura y simplemente la ciencia que estudia las relaciones de estas representaciones y por eso puede estar fundada "en la experiencia, en la metafísica y en la matemática". Las representaciones de la misma naturaleza se funden; las de naturaleza distinta, se yuxtaponen; las de naturaleza opuesta, se excluyen, de forma que la más intensa hace desaparecer a la menos intensa bajo el umbral de la conciencia, donde permanece inconsciente, pero sin ser anulada. Estas relaciones se expresan matemáticamente, por cuanto los procesos de fusión, yuxtaposición y eliminación se miden exactamente, permitiendo una estática y una dinámica de las representaciones. Esta psicología constituye, por otro lado, una negación de las facultades, rechazadas por Herbart como una inadmisible escisión de la simplicidad de la vida psíquica, donde las representaciones engloban lo que las facultades separan.

El sistema de Herbart se completa con una ética y una pedagogía. La primera se resuelve en estética como ciencia de los juicios de agrado y desagrado o, en sentido más general, como una doctrina de las valoraciones. Entre ellas y como un caso particular se encuentran las valoraciones morales. El objeto del juicio estético en general son las relaciones simples; el del juicio ético, las relaciones de la voluntad. Estas relaciones constituyen evidencias inmediatas, ideas originarias; la primera y fundamental es la que Herbart llama idea de la libertad interna, entendida como la concordancia en la relación existente entre la voluntad y la conciencia moral. De estas relaciones se deducen otras formas que afectan a la sociedad, al Estado, al Derecho y cuyo desarrollo completa el sistema herbartiano. Como parte particularmente influyente de éste se encuentra la pedagogía, basada en su ética y en su psicología. La psicología muestra cómo es posible desarrollar en el educando un determinado carácter que responda a las finalidades y valoraciones establecidas en los juicios ético-estéticos. El fin último de la educación es para Herbart el desarrollo completo de la libertad interna que expresa en su plenitud el carácter moral.

La filosofía de Herbart influyó sobre todo después de la disolución del hegelianismo, formándose una "escuela herbartiana" que ha desarrollado particularmente su psicología y su pedagogía. Entre sus partidarios se han distinguido M. W. Drobisch (1802-1896), *Nueva exposición de la Lógica (Neue Darstellung der Logik,* 1836), G. Hartenstein (1808-1898), Otto Flügel (1842-1914), Ludwig Strümpell (1812-1899). H. Bonitz (1815-1888), los psicólogos Wilhelm Volkmann (1822-1877) y Theodor Waitz (1821-1864), cuyos *Fundamentos de psicología (Grundlegung der Psychologie,* 1846), y cuya *Antropología de los pueblos primitivos (Anthropologie der Naturvölker,* 6 vols., 1859-1871) representan una importante contribución a la psicología naturalista, del mismo modo que los trabajos de lógica de la escuela herbartiana son una contribución a la dirección normativista. Partidarios de Herbart fueron asimismo los investigadores de la psicología de los pueblos, M. Lazarus (1824-1903) y H. Steinthal (1823-1899), directores de la *Revista de psicología de los pueblos y ciencia del lenguaje (Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* 1859-1890). Una tendencia muy próxima a Herbart representa la filosofía de African Spir (VÉASE) y la de Otto Flügel (1842-1914).

Obras: ***De Platonici systematis fundamento,*** **1805. —** ***Allgemeine Pädagogik,*** 1806 (trad. esp.: *Pedagogía general, derivada del fin de la educación,* 3ª ed., 1935). — ***Ueber philosophisches Studium,*** **1807.—** ***Hauptpunkte der Metaphysik,*** 1808 *(Puntos capitales de la metafísica).* — ***Hauptpunkte der Logik,*** 1808 *(Puntos capitales de la lógica).* — ***Allgemeine praktische Philosophie,*** 1808 *(Filosofía general práctica).* — ***Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,*** 1813 *(Manual de introducción a la filosofía).* — ***Lehrbuch zur Psychologie,*** 1816. — ***Gespräch über das Böse,*** **1817** ***(Conversación sobre el mal).*** — ***De attentionis mensura,*** **1822.** — ***Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden,*** 1822 ***(Sobre la posibilidad y necesidad de aplicar la matemática a la psicología).*** — ***Psychologie als Wissenschaft,*** 2 vols., 1824-1825 ***(La psicología como ciencia).*** — ***Allgemeine Metaphysik,*** 2 vols., 1828-1829 ***(Metafísica general).*** — ***Kurke Enzyklopädie der Philosophie,*** 1831 ***(Breve enciclopedia de la filosofía).*** — ***De principio logico exclusi medii,*** **1833.** — ***Umriss pädagogischer Vorlesungen,*** **1855** (trad. esp.: ***Bosquejo para un curso de pedagogía,*** **1923).** — ***Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens,*** 1836 ***(Para la doctrina de la libertad de la voluntad humana).*** — ***Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral,*** 1836 ***(Consideración analítica del Derecho natural y de la moral).*** — ***Psychologische Untersuchungen,*** 1838-40 ***(Investigaciones psicológicas).*** — ***Kleine philosophische Schriften,*** ed. por Hartenstein, 3 vols., 1842-1843. Ediciones de obras completas: *Sämmtliche Werke,* por Hartenstein, 12 volúmenes, 1850-1852; por Kehrbach y Otto Flügel, 15 vols., 1887-1912. — ***Antología de Herbart,*** por Lorenzo Luzuriaga, 1932. — Véase P. J. H. Leander, ***Ueber Herbarts philosophischer Standpunkt,*** 1865. — C. A. Thilo, *Herbarts Verdienste um die Philosophie,* 1875. — F. Bartholomäi, *J. F. H., ein Lebensbild,* 1875. — W. Drobisch, *Ueber die Fortbildung der Philosophie durch,* 1876. — G. A. Henning, *J. F. H.,* 1876. — R. Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophische Geistesgang,* 1877. — Marcel Mauxion, *La métaphysique de H. et la critique de Kant,* 1894. — H. M. y E. Felkin, *An Introduction to H.,* 1896. — Ch. de

Garmo, *H. and the Herbatians,* 1896. — Walter Kinkel, *J. F. H., sein Leben und seine Philosophie,* 1903. — Otto Flügel, *Der Philosoph J. F. H.,* 1905. — Íd., íd., *Herbarts Leben und Lehre,* 1909. — F. Franke, *J. F. H. Grundzüge seiner Lehre,* 1909. — Th. Ziehen, *Das Verhältnis der Herbartschen Psychologie zur psysiologisch-experimentellen Psychologie,* 2ª ed., 1911. — R. Lehmann, *H* (en *Grosse Denker,* ed. E. von Aster, t. II, 1911; trad. esp.: en *Los Grandes Pensadores,* t. II, 1925). — Th. Fritzsch, *H.,* 1921 (trad. esp., 1932). — G. Weiss, *H., und seine Schule,* 1928. — Karl Siegel, *Volksgeschichtswissenschaft. Studien über H. und die Herbartianer,* 1939 (Dis.). — N. Petruzzellis, *La pedagogia herbartiana,* 2 vols., 1946-1947, 2ª ed., con el título: *Il pensiero pedagogico di G. F. H.,* 1955. — Véase también la introducción de J. Ortega y Gasset a la trad. esp. de la *Pedagogía general derivada del fin de la educación.*

HERBERT DE CHERBURY (EDWARD, LORD) (1583-1648) nac. en Eyton (condado de Shropshire, Inglaterra), estudió en University Collège, Oxford, pasó a la Corte de la Reina Isabel, luchó en Holanda en el ejército del Príncipe de Orange, viajó por Francia (donde estuvo un tiempo como embajador), Alemania, Suiza e Italia (donde oyó las lecciones de Cremonini), volvió a Inglaterra y, tras esforzarse en vano por conseguir de *la* Corona el reconocimiento de sus servicios, se retiró a Montgomery Castle, donde se dedicó enteramente a la actividad intelectual, interrumpida solamente por su rendición a las tropas del Parlamento en 1644. Antes de su muerte, visitó de nuevo París.

Herbert de Cherbury trató de resolver un problema especialmente vivo en su época: el problema de la conciliación religiosa, que implicaba en muchos casos, además, una conciliación política. Esta conciliación es, según Herbert, difícil, porque no solamente hay que atender a las luchas entre las diversas creencias religiosas, sino también a los conflictos entre los creyentes y los escépticos. Pero no es imposible; basta en principio con reconocer las bases de la teología natural — bases que pueden ser consideradas como racionales, pero que, de hecho, Herbert mezcla con especulaciones diversas de carácter neoplatónico, estoico, animista-renacentista y escolástico. Tales bases exigen ante todo una teoría del conocimiento cuyo preludio está constituido por una doctrina que establece las condiciones generales de la verdad. Estas condiciones son: (1) La verdad existe (contra los escépticos); (2) La verdad es tan eterna o tan antigua como las cosas (pues el objeto de la verdad es el ser); (3) La verdad existe dondequiera (todo ser cae dentro de la órbita de la verdad); (4) Esta verdad se revela a sí misma (o puede manifestarse por sí); (5) Hay tantas verdades como distintas clases de cosas; (6) Las diferencias entre las cosas se reconocen por nuestros poderes innatos; (7) Hay una verdad de todas estas verdades (la verdad del intelecto, el cual no obtiene sus proposiciones por los sentidos, sino que aprehende las nociones comunes residentes en todos los humanos). La investigación de esta última verdad constituye uno de los motivos centrales de las investigaciones filosóficas de Herbert. Para llevarla a cabo a fondo es menester examinar varias cuestiones gnoseológicas; las facultades de la percepción (o correlatos mentales de los objetos percibidos), las diversas clases de conocimiento (instinto natural, aprehensión interna, aprehensión externa y pensar discursivo, o razón). Solamente cuando hay razón existe, según Herbert, un conocimiento completo y adecuado, pero este conocimiento debe siempre basarse en las nociones comunes. Por eso es particularmente importante saber cuáles son en cada caso estas nociones. Uno de los aspectos más fundamentales de esta necesidad de referencia a las nociones comunes es el religioso. No es el único tratado por Herbert, pues las nociones comunes religiosas deben situarse dentro del marco general de su doctrina, pero es el que ejerció mayor influencia y el que hizo considerar a Herbert como el fundador del movimiento deísta moderno y como uno de los adalides de la religión natural. Los numerosos escritos que aparecieron en los siglos XVII y XVIII a favor y contra las doctrinas de nuestro autor se referían, en efecto, casi exclusivamente a este punto. Según Herbert, las nociones comunes religiosas son cinco: (1) Hay un Dios supremo (de modo que aunque haya desacuerdo respecto a los dioses en las diversas religiones y filosofías hay un reconocimiento universal de Dios); (2) Este Dios supremo debe ser adorado (cosa que hacen todos los pueblos, a pesar de las corrupciones introducidas por las clases sacerdotales); (3) Virtud y piedad son características comunes del sentimiento religioso; (4) El pecado debe ser expiado mediante el arrepentimiento; *(5)* Hay un castigo o una recompensa para los hombres después de la muerte. Aunque esta última noción no es de hecho universal, es exigida umversalmente por la razón y por la justicia.

Obras: *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimile, a possibili et a falso,* 1624 (edición crítica y trad. inglesa por M. H. Carré, 1937). — *De causis errorum. I. Una cum tractatu de religione laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus,* 1645 (con el *De veritate*). — *De religione gentilium errorumque apud eos causis,* 1645 (edición completa en 1663). — Reimp. de obras de H. de Ch. en 2 vols., 1963: I. (*De veritate* [1645]; *De causis errorum* [1645]; *De religione laici* [1645]. II. *De religione gentilium* [1663]). — La autobiografía de Herbert, varias veces editada, fue publicada con introducción, notas, apéndices y una continuación de su vida, por S. L. Lee, Londres, 1886. — Véase Charles de Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie en Angleterre,* 1853. — W. R. Sorley, *The Philosophy of H. of Cherbury,* 1894. — C. Güttler, *Edward Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie,* 1897. — H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury,* 1914. — Mario M. Rossi, *La vita, le Opere, i Tempi di Edoardo Herbert di Cherbury,* 3 vols., 1947.

HERDER (JOHANN GOTTFRIED) (1744-1803) nac. en Mohrungen (Prusia Oriental), fue predicador en Bückeburg y Superintendente general en Weimar. Discípulo de Kant en su período pre-crítico, se opuso muy terminantemente a la filosofía trascendental, intentando mostrar, en su *Metacrítica,* que el origen del conocimiento radica en las sensaciones del alma y en las analogías que ésta establece a base de las experiencias de sí misma. Las categorías no son, pues, según Herder, nociones trascendentales, sino resultados de la organización de la vida. Estas categorías son: ser, existencia, duración (ca-

tegorías del ser) ; lo mismo — lo otro, especie, género (categorías de las propiedades), operaciones en sí, en oposición a, junto con (categorías de las fuerzas), punto, espacio, tiempo y fuerza indeterminados (categorías de la masa). Ahora bien, la más importante contribución de Her-der radica en su doctrina del lenguaje y en su filosofía de la historia. En lo que toca a la primera, Herder subrayó el carácter natural-evolutivo del lenguaje, surgido de la imitación de los sonidos de la Naturaleza y capaz de evolución y crecimiento continuos. En cuanto a la segunda, Herder se opuso al limitado sentido histórico de la Ilustración para destacar que la historia —en tanto que evolución y crecimiento— es una característica de todas las realidades naturales, de tal suerte que el universo entero puede ser entendido desde el punto de vista de su desarrollo evo-lutivo-histórico. Sin embargo, la historia donde mejor se manifiestan las leyes evolutivas generales de la Naturaleza es la historia humana. Herder consideraba absolutamente indispensable consagrar atención máxima a la filosofía de la historia de la humanidad: "desde mi juventud —escribe—, en el momento en que la ciencia se me presentaba bajo los brillantes colores del alba que son disueltos casi enteramente por el sol de mediodía de nuestra existencia, se me ocurrió preguntarme por qué si todo tiene en el mundo su filosofía y su ciencia, lo que nos alcanza más directamente, la historia de la humanidad entera en general, no ha de tener también una filosofía y una ciencia". No es ningún problema de carácter particular; metafísica y moral, física y religión llevan siempre a él. De ahí el intento de la descripción de la gran evolución de la especie humana, la cual se ha desarrollado, según Herder, partiendo de las necesidades impuestas por el género de vida y por las condiciones naturales de toda especie. En rigor, todo ha sucedido en la Naturaleza como si la formación de la humanidad fuera su finalidad última. Pero la humanidad no recorre su evolución en una sola etapa; tiene que recorrer distintos grados de cultura y cambiar de formas hasta que se funde una sociedad basada en la razón y en la justicia. La descripción de estas estapas se hace comprensible por medio de la formulación de una serie de leyes naturales. Tres de ellas son especialmente importantes. Herder las enuncia en el Cap. III, Libro XIV, de sus *Ideas.* La primera ley es: para que un sistema sea permanente, debe haber alcanzado una especie de perfección, un máximo o un mínimo, resultado de la dirección de las fuerzas de que se compone. La segunda ley es: toda perfección, toda belleza de fuerzas combinadas, limitadas entre sí, o del sistema que de ellas resulta, se halla en un máximo parecido. La tercera es: si un ser o un sistema de seres se halla alejado de este centro de verdad, de bondad y de belleza, se acercará a él por medio de sus fuerzas íntimas, ya sea por un movimiento de vibración, ya sea persiguiendo su asíntota, y esto debido a que, estando fuera del centro, no se halla en reposo. Herder suponía que todo este movimiento está regido, en último término, por una bondad inteligente, a cuyos designios deben someterse las acciones humanas. Pero la filosofía de la historia de Herder no se limitaba a establecer una serie de leyes generales o abstractas. Fiel a su amor a lo concreto y a lo individual, particularmente anheloso de comprender la vida de las comunidades humanas, con sus lenguajes, costumbres y religiones, Herder intentó describir la historia del mundo. He aquí la sucesión de los pueblos por él estudiados: China, el Extremo Oriente, el Tibet, India, Babilonia, Asiría y Caldea, los medas y los persas, los hebreos, Fenicia y Cartago, Egipto, Grecia, Etruria, Roma, Vasconia, Galia, letones, finlandeses y prusianos, pueblos germánicos y pueblos eslavos. Una parte de estos pueblos ha constituido la civilización europea, que Herder ha estudiado con especial atención, partiendo del encuentro de los pueblos antiguos, los germánicos y la religión cristiana, y con la posterior influencia de los árabes. La civilización europea debe su prosperidad y su brillante situación "en el universo de los pueblos" a un concurso de circunstancias: la multiplicidad de pueblos e ideales, el clima templado, la relación con los demás pueblos. Por eso en Europa se ha conseguido lo que los otros pueblos trabajaron por alcanzar, pero sin conseguirlo más que parcialmente: una cultura humana activa.

Obras filosóficas principales: ***Abhandlungen über den Ursprung der Sprache,*** **1772** ***(Ensayos sobre el origen del lenguaje).*** **—** ***Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit,*** 1774 *(Otra filosofía de la historia de la humanidad).* — *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele,* 1778 *(Del conocer y del sentir del alma humana).* — *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 4 vols. (I, 1784; II, 1785; III, 1787; IV, 1791) (trad. esp.: *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad,* 1959). — *Gott. Gespräche über Spinozas System,* 1787 *(Dios. Diálogos sobre el sistema de Spinoza).* — *Von der menschlichen Unsterblichkeit,* 1792 *(De la inmortalidad humana).* — *Briefe zur Beförderung der Humanität,* 1793-97 *(Cartas para el estímulo y elevación de la humanidad).*—*Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik der reinen Vernunft,* 1799 *(Entendimiento y experiencia, razón y lenguaje, una metacrítica de la razón pura).* — *Kalligone,* 1800 (también, como el anterior escrito, contra Kant). — *Adrastea,* 1809. Hay trad. esp. de: *Defensa de la religión cristiana,* 1798; *De la gracia en la escuela,* 1923; de *La idea de la humanidad,* 1954 (selección por C. Schirber). — Ediciones de obras completas: Maria Carolina Herder *et al.* (45 vols., 1805-1820); B. Suphan [ed. crítica] (33 vols., 1877-1913). Ediciones de obras: H. Meyer *et. al.* (7 vols., 1885-1892); Th. Matthias (5 vols., 1903); F. Schultz (7 vols., 1938 y sigs.). Correspondencia: E. G. von Herder (6 vols., 1846); H. Schauer (2 vols., 1926-1928 [corresp. con Caroline Flachsland]); O. Hoffmann (1877 [íd. con F. Nicolai]; O. Hoffmann (1889 [íd. con J. H. Hamann]). Escritos póstumos: H. Düntzer (3 vols., 1856-1857; otros 3 vols., 1861-1862). — Véase A. H. Erdmann, *Herder als Religionsphilosoph,* 1866. — A. Werner, *Herder als Theolog,* 1871. — E. Melzer, *Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Rezension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit,* 1872. — R. Schornstein, *Herder als Pädagog,* 1872. F. von Bärenbach, *Herber als Vorläufer Darwins und der modernen Naturphilosophie,* 1877.—R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt,* 2 vols., I, 1880; II, 1885; ed. por W. Harich, 2 vols., 1954. — R. Kirchner, *Entstehung, Darstellung und Kritik der Grundgedanken von Herders Ideen,* 1881. — F. J. Schmidt, *Herders pantheistische*

Weltanschauung, 1888. — M. Kronenberg, *Herders Philosophie,* 1889. — G. Hauffe, *Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menshheit,* 1890. — H. Vesterling, *Herders Humanitätsprinzip,* 1890. — E. Kühnemann, *Herders Persönlichkeit in seine Weltanschauung,* 1893. — Íd., íd., *Herders Leben,* 1895. — Anna Tumarkin, *Herder und Kant,* 1896. — J. Grundmann, *Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1900. — F. Max Bruntsch, *Die Ideen der Entwicklung bei Herder,* 1904 (Dis.). — Th. Genthe, *Der Kulturbegriff bei Herder,* 1902 (Dis.). — G. Jacoby, *Herders Kalligone und ihr Verhältnis zu Kants "Kritik der Urteilskraft",* 1906 (Dis.). — Íd., íd., *Herder und Kants Aesthetik,* 1907. — Íd., íd., *H. in der Geschichte der Philosophie,* 1908. — Íd., íd., *H. als Faust,* 1911. — L. Posadzy, *Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke bei Herder,* 1906 (Dis.). — Carl Siegel, *Herder als Philosoph,* 1907. — A. Farinelli, *L'umanità di Herder e il concetto della razza nella storia evolutiva dello spirito,* 1908. — G. E. Burckhardt, *Die Anfänge einer geschichtlicen Fundamentierung der Religionsphilosophie bei Herder. I. Grundlegende Voruntersuchungen,* 1908 (Dis.). — Íd., íd., *Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von Herders historische Auffassung der Religion,* 1908. — W. Vollrath, *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza,* 1911 (Dis.). — A. Bossert, *Herder, sa vie et son oeuvre,* 1916. — W. de Boor, *Herders Erkenntnislehre in ihrer Bedeutung für seiner religiösen Realismus,* 1929. — Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,* 1930, 2ª ed., 1949. — Friedrich Berger, *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders,* 1933. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis,* 1944. — Max Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder,* 1940. — A. Gillies, *Herder,* 1945 (con bibliografía). — W. Dobbek, *J. G. Herders Humanitäts-Idee,* 1949. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario* (Universidad de Buenos Aires, 1954). — R. T. Clark, Jr., *Herder, His Life and Thought,* 1955 [con bibliografía]. — D. W. Joens, *Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. H.,* 1956. — Ernst Baur, *J. G. H. Leben und Werk,* 1960. — W. Wiora *et al.,* ed., *Herder-Studien,* 1960 [con bibliografía 1923-1957].

HERMENÉUTICA. La voz ἑρμενεία significa primariamente expresión de un pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo. En Platón encontramos dicha voz en la frase: "la razón [de lo dicho] era la explicación (ἑρμενεία) de la diferencia" *(Theait.,* 209 A.). Περὶ ἑρμενείας es el título del tratado de Aristóteles incluido en el *Organon* (VÉASE) que se ocupa de los juicios y de las proposiciones. Dicho tratado se ha traducido al latín con los nombres de *De interpretatione* y de *Hermenéutica* (este último ha sido usado, por ejemplo, por Theodor Waitz en su edición y comentario del tratado incluido en *Aristotelis Organon Graece,* Pars Prior, Lipsiae, 1844). Habitualmente se cita tanto con dichos títulos como con el de *Perihermeneias,* transcripción en alfabeto latino del original griego. El título *Perihermeneias* es empleado por gran número de comentaristas; así, Santo Tomás, *Commentaria in Perihermeneias.* Según Boecio, en su *Comm, in lib. de interpretatione,* la *interpretatio* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma. Santo Tomás *(op. cit.,* I 1 a) indica que el nombre y el verbo (de que trata Aristóteles en los capítulos 2 y 3 del tratado) son más bien principios de interpretación que interpretaciones. La interpretación se refiere, a su entender, a la oración enunciativa, de la que puede enunciarse la verdad o la falsedad. Para Waitz *(op. cit.,* pág. 323), el vocablo ἑρμενεία tiene una significación más amplia que el vocablo λέξις ('enunciado'). Por lo tanto, el sentido dado por Aristóteles a su tratado no se confina al de una descripción de oraciones enunciativas, sino que dilucida "los principios de la comunicación del *sermo".*

El sentido que tiene hoy el vocablo 'hermenéutica' se aproxima al destacado al principio de este artículo. Tal sentido procede en gran parte del uso de ερμηνεία para designar el arte o la ciencia de la interpretación de las Sagradas Escrituras. Este arte o esta ciencia puede ser: (1) interpretación *literal* o averiguación del sentido de las expresiones empleadas por medio de un análisis de las significaciones lingüísticas, o (2) interpretación *doctrinal,* en la cual lo importante no es la expresión verbal, sino el pensamiento. A veces se llama *hermenéutica* a la interpretación de lo que está expresado en símbolos. Aunque esta última significación parece al principio tener poco que ver con la anterior, está estrechamente relacionada con ella en tanto que las expresiones que hay que interpretar son consideradas como expresiones simbólicas de una realidad que es menester "penetrar" por medio de la exégesis.

Aplicada a las Escrituras la hermenéutica fue desarrollada ya en el siglo XVI por el luterano Matthias Flacius Illyricus *(Clavis scripturae sacrae,* 1567). Andriaan Heerebord, un seguidor holandés de Descartes y de Suárez, publicó en 1657 una Ἑρμενεῖα, *Logica.* Como disciplina filosófica, la hermenéutica fue elaborada por un discípulo de Baumgarten: Georg Friedrich Maier (VÉASE), en su escrito titulado *Versuch* etner *allgemeinen Auslegungskunts* (1756). Sin embargo, la influencia de Maier al respecto ha sido escasa. Más influyente fue Schleiermacher, el cual elaboró una hermenéutica aplicada a los estudios teológicos en su escrito sobre "hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento" (1838; *Hermeneutik,* nueva ed. por Heinz Kimmerle [1959], en *Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften.* Phil.-Hist. Klasse. Abh. 2). La hermenéutica de Schleiermacher no es sólo una interpretación filológica — o filológico-simbólica. La interpretación no es algo "extemo" a lo interpretado. Todavía más influyentes han sido los trabajos hermenéuticos de Dilthey, trabajos sobre personalidades, obras literarias o épocas históricas. Además, Dilthey se ocupó del problema general de la hermenéutica en el escrito *Die Entstehung der Hermencuiik,* publicado en 1909, en una colección de trabajos en homenaje a Ch. Sigwart y recogido en el tomo V de los *Gesammelte Schriften).* Según Dilthey, la hermenéutica no es solamente una mera técnica auxiliar para el estudio de la historia de la literatura y, en general, de las ciencias del espíritu: es un método igualmente alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica (Cfr. G. S. V 311). Apoyándose en parte en Schleiermacher, Dilthey concibe la hermenéutica como una interpretación basada en un previo co-

nocimiento de los datos (históricos, filológicos, etc.) de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión (VÉASE) en tanto que método particular de las ciencias del espíritu (VÉASE). La hermenéutica —que se puede en parte enseñar, mas para la cual se necesita sobre todo una perspicacia especial y la imitación de los modelos proporcionados por los grandes intérpretes— permite comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella. La hermenéutica se basa, por lo demás, en la conciencia histórica, la única que puede llegar al fondo de la vida (v.); es una "comprensión de las manifestaciones en las cuales se fija la vida permanentemente" *(op. cit.,* pág. 319) y, por así decirlo, de "los residuos de la vida humana". Como tal, la hermenéutica permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento; es un método general de interpretación del espíritu en todas sus formas y, por consiguiente, constituye una ciencia de alcance superior a la psicología, que es sólo, para Dilthey, una forma particular de la hermenéutica.

Heidegger, cuyas investigaciones sobre lo histórico deben tanto, de acuerdo con su propia confesión *(Sein und Zeit, §* 77), a Dilthey y al Conde Yorck (véase HISTORICIDAD), emplea con frecuencia el término 'interpretación' *(Interpretation, Auslegung)* en un sentido no lejano al de la hermenéutica diltheyana. Pero a su entender la interpretación existencial que realizan la psicología filosófica, la antropología, la historia, etc., no es suficiente si no es guiada —o fundada— en una previa analítica existenciaria *(op. cit., § 5).* Ahora bien, aunque Dilthey no llegó a ella, se acercó, según Heidegger, a su nivel cuando consideró la hermenéutica como una autoexplicación *(Selbsterklärung)* de la comprensión de la "Vida" *(op. cit.,* § 77). Heidegger no entiende, pues, la hermenéutica de Dilthey exclusivamente como un método científico-espiritual y señala, siguiendo a G. Misch, que hacerlo así equivale a descuidar las tendencias centrales de Dilthey a partir de las cuales solamente puede entenderse el sentido de la hermenéutica. Agreguemos que en diversos lugares *(Sein und Zeit,* § 7; *Unterwegs zur Sprache,* págs. 95 y sigs.) Heidegger declara que la hermenéutica no es una dirección dentro de la fenomenología, ni tampoco algo sobrepuesto a ella: es un modo de pensar "originariamente" la esencia de la fenomenología — y, en general, un modo de pensar "originariamente" (mediante una teoría y una metodología) todo lo "dicho" en un "decir". Una filosofía general de la hermenéutica o interpretación ha sido desarrollada por Emilio Betti *(op. cit. infra).* La hermenéutica de Betti se funda, según indica G. Funke (Cfr. *infra),* en la realidad objetivo-espiritual. Tal hermenéutica se basa, pues, en gran parte en la noción de comprensión (v.) tal como fue postulada por Hegel y desarrollada por Dilthey. Pero Betti no se ha limitado a propugnar la comprensión hermenéutica; ha presentado en detalle: (1) una fenomenología de la comprensión hermenéutica ("fenomenología hermenéutica") y (2) un sistema de categorías de la interpretación. Betti ha propuesto distinguir entre varios modos de comprensión hermenéutica (simbólica, expresiva, modélica, etc.). Cada uno de estos modos ocupa un lugar dentro de una metodología, y todos ellos se hallan ligados entre sí por una "continuidad de comprensión".

Además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véase: Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert,* 3 vols., 1926. — H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* 1938, 2ª ed., 1959. — Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* 1960. — De las obras de Emilio Betti citamos: *Posizioni dello spirito rispetto all'oggetività,* 1949. — *Teoria generale della interpretazione,* 2 vols., 1955. — *Di una teoria generale della interpretazione,* 1957. — Sobre E. B. véase Gerhard Funke, "Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della interpretazione*", en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XIV (1960), 161-81 (también en *Study in onore di E. B.,* I, 1961). — Para la hermenéutica en Keyserling, véase el artículo sobre este filósofo.

HERMES. Véase CORPUS HERMETICUM.

HERZEN (ALEKSANDR IVANOVITCH (1812-1870), nac. en Moscú, fue uno de los pensadores y ensayistas rusos más influyentes durante el siglo XIX. Considerado como uno de los llamados "occidentalistas", que se opusieron al tradicionalismo de los "eslavófilos", hay que observar, sin embargo, que la confianza de Herzen en el poder del espíritu y de la cultura occidentales fue disminuyendo en el curso de su vida, en particular después de su efectivo contacto con el Occidente de Europa (especialmente Francia), donde permaneció desde 1847 hasta su muerte. Este regreso a la "fe en Rusia" está, por lo demás, de acuerdo con su evolución filosófica. Influido al principio por los filósofos sociales franceses, tales como Saint-Simon, y por algunos idealistas alemanes, como Schelling y Hegel, Herzen modificó substancialmente estas influencias si bien conservando siempre algo fundamental de ellas. Lo último es obvio en lo que toca al pensamiento de Schelling, cuyo "vitalismo" y "esteticismo" estuvieron siempre muy cercanos a los modos mentales del pensador ruso. Puede decirse también, en parte, del pensamiento de Hegel. Pues aunque Herzen rechazó, después de su período hegeliano, casi todas las tesis de Hegel, conservó por lo menos una: la de que el conocimiento del ser histórico constituye el núcleo de todo vivo conocimiento de la realidad frente al saber de las puras ideas y de lo meramente externo (la Naturaleza). Ahora bien, mientras durante su período hegeliano Herzen aceptó el panlogismo y el impersonalismo del filósofo alemán, en la fase posterior desarrolló una filosofía basada en el azar —a la vez abrumador y atractivo— y en el predominio del individuo. Por lo demás, como en la mayor parte de pensadores rusos de su tiempo, tal individuo no era concebido como un mero átomo social, sino como el miembro de una colectividad concreta: la filosofía (y reforma) de la sociedad es, pues, lo que se halla, en último término, según Herzen, en el fondo de la filosofía de la historia y aun de toda filosofía.

Entre los escritos de Herzen que mejor permiten comprender su pensamiento filosófico figuran: O *mésté*

tchéloveka v prirodé (Sobre el puesto del hombre en la Naturaleza). — *Pisma iz Frantsi i Itali (Cartas de Francia e Italia).* — *S tovo berega (Desde la otra orilla).* — *Bíloe i dumí (Mi pasado y pensamientos).* Edición de obras: *Sotchinénía.* ed. M. K. Lemka, Petrograd-Leningrad, 22 vols., 1919-1923. — Véase O. von Sperber, *Die sozialpolitische Ideen A. Herzens,* 1894. — R. Labry, *A. I. Herzen. Étude sur la formation et le développement de ses idées,* 1928. — Íd., íd., *Herzen et Proudhon,* 1928. — B. Jakowenko, *Geschichte des Hegelianismus in Russland,* 1938. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii,* I, 1948, págs. 277-304. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie,* 1950, págs. 171-223. — D. I. Cesnokov, Swiatopoglad Hercena, 1954 (*La visión del mundo de Herzen*; trad. polaca del ruso). — Vera Piroschkow, *A. H. Der Zusammenbruch einer Utopie,* 1961.

HESSEN (JOHANNES) nac. (1889) en Lobberich (Renania), sacerdote católico y profesor (desde 1927) en la Universidad de Colonia, ha ejercido considerable influencia por medio de sus exposiciones sistemáticas de varias disciplinas filosóficas (teoría del conocimiento, teoría de los valores, metafísica), pero su labor filosófica no puede limitarse a la de un expositor. Su propósito principal es la erección de una filosofía cristiana en la cual se aprovechen las principales contribuciones del pensamiento contemporáneo, entre ellas la fenomenología, el neokantismo y la teoría objetivista de los valores. Fuertemente influido por el agustinismo, Hessen ha trabajado sobre todo en el campo de la filosofía de la religión; a su entender, toda concepción religiosa filosóficamente fundada debe apoyarse en una previa epistemología y axiología religiosas, así como en una doctrina personalista para cuya edificación ha recibido muchas influencias de Scheler.

Obras principales: *Die Religionsphilosophie des Neukantinismus,* 1919, 2ª ed., 1924 (*La filosofía de la religión del neokantismo*).—*Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt,* 1920 (*Exposición histórica y sistemática de la demostración agustiniana de la existencia de Dios*). — *Hegels Trinitätslehre,* 1921 (*La teoría hegeliana de la Trinidad*). — *Patristische und scholastische Philosophie,* 1922. — *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin,* 1925. — *Erkenntnistheorie,* 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento,* 1932, varias ediciones). — *Das Kausalprinzip,* 1928, 2ª ed., 1958. — *Augustins Metaphysik der Erkenntnis,* 1931, 2ª ed., 1960 (*La metafísica agustiniana del conocimiento*). — *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* 1932 (*El problema de la substancia en la filosofía moderna*). — *Die Methode der Metaphysik,* 1932. — *Der Sinn des Lebens,* 1933 (*El sentido de la vida*). — *Die Geistesströmungen der Gegenwart,* 1937, 2ª ed., 1940 (*Las corrientes espirituales del presente*). — *Wertphilosophie,* 1937 (*Filosofía de los valores*). — *Die Werte des Heiligen,* 1938 (*Los valores de lo santo*). — *Existenzphilosophie,* 1947, 2ª ed., 1948. — *Lehrbuch der Philosophie,* 3 vols., 1947-1950 (*I. Wissenschaftslehre,* 1947; *II. Wertlehre,* 1948; *III. Wirklichkeitslehre,* 1950, 2ª ed., 1962) (trad. esp.: *Tratado de filosofía,* I, 1957; II, 1959; III, 1962). — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948, 2ª ed., 1950. — *Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Rasgos fundamentales de una ética personalista de los valores*). — *Wesen und Wert der Philosophie,* 1948 (*Esencia y valor de la filosofía*). — *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie,* 1948 (*M. S. Introducción crítica a su filosofía*). — *Die Philosophie des heiligen Augustinus,* 1948. — *Religionsphilosophie,* 2 vols., 1948 (*I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie; II. System der Religionsphilosophie*). — *Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik,* 1954 (*Ética. Bosquejo de una ética personalista de los valores*). — *Thomas von Aquin und Wir,* 1955 (*T. de A. y nosotros*). — *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung,* 1956, 2ª ed., 1962 (*¿Teología griega o teología bíblica? Nueva luz sobre el problema de la helenización del cristianismo*).

HEYMANS (GERARDUS) (1857-1930), nac. en Ferwerd (Friesland, en Holanda), profesor (1899-1927) en la Universidad de Groninga, adoptó, según confiesa, un "método empírico" en la filosofía. Este método empírico no debe confundirse con la doctrina empirista. Mientras ésta es una teoría que limita el conocimiento a los datos de la experiencia, aquél es una regla, o conjunto de reglas, que no prejuzgan los resultados a obtener. La base del "método empírico" de Heymans es la psicología o, mejor dicho, el método psicológico-descriptivo. Con ello se acerca Heymans a las tesis de Fries y de la escuela neofriesiana de L. Nelson. Según Heymans, el método psicológico-descriptivo no es simplemente genético; por medio de él pueden descubrirse los "principios de objetividad" en las ciencias, en la acción moral y en la realidad última del universo.

Heymans aplicó su "método empírico" sobre todo a la teoría del conocimiento, a la ética y a la metafísica. Siguiendo en parte a Kant, Heymans indicó que el problema fundamental de la teoría del conocimiento es el descubrimiento y estudio de los juicios sintéticos a *priori* en las diversas ciencias: en la lógica, en la matemática y en las ciencias de la Naturaleza, tanto teóricas como experimentales. En metafísica, Heymans defendió lo que llamó "hipótesis del monismo psíquico" contra todas las formas de realismo, dualismo, materialismo y agnosticismo. El monismo psíquico se funda en el análisis de los datos de la conciencia y de los resultados de la ciencia (Heymans, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen,* III [1922], págs. 46-7. Es, pues, también un descubrimiento de principios a base del "método empírico". Según el monismo psíquico, "los procesos psíquicos, en relación con las circunstancias perceptibles como adaptación de los sentidos al observador ideal, contienen las causas de las percepciones de los procesos cerebrales que en él se producen" (T. J. C. Gerritsen, La *philosophie de H.,* 1938, pág. 196). Podría describirse, pues, la metafísica de Heymans como un idealismo empírico, en oposición al idealismo absoluto y al idealismo especulativo. En ética, Heymans analizó los criterios de los juicios morales de aplicación universal. Según el autor, las decisiones de las personas se hallan determinadas por la totalidad de sus actos anteriores; por lo tanto, Heymans defendió el determinismo. Pero entendió éste no como obstáculo a la vida moral, sino como lo único que hace posible la vida moral al establecer que hay una responsabilidad. Heymans desarrolló en ética una "hipótesis de la objetividad"; según ella, la moral se basa en una disposición superindividual que, sin embargo, no depende de una realidad trascendente.

Obras: *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in*

de nieuwere wijsbegeerte, 1890 (*Ensayo de una historia crítica del concepto de causalidad en la filosofía moderna*). — *Het experiment in de philosophie,* 1890 (*El experimento en la filosofía*) [Discurso inaugural en la Universidad de Groninga]. — *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens,* 1890, 4ª ed., 1923 (*Las leyes y elementos del pensamiento científico*). — *Einführung in die Metaphysik als Grundlage der Erfahrung,* 1905, 3ª ed., 1921 (*Introducción a la metafísica fundada en la experiencia*). — *Einführung in die Ethik auf Grundlage der Erfahrung,* 1914, 2ª ed., 1922 (*Introducción a la ética fundada en la experiencia*). — *Het psychisch monisme,* 1915 (*El monismo psíquico*). — *Ethiek en politiek,* 1923 (*Ética y política*). — *Inleiding tot de logica en methodologie,* 1941, ed. W. A. Pannenborg (*Introducción a la lógica y a la metodología*). — Además, numerosos artículos, en holandés y alemán, de los que destacamos: "Die Methode der Ethik", *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* VI (1882). — Zür Parallelismusfrage", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* XVII (1907). — "De psychologische methode in de logica", *Tijdschrift v. Wijsbegeerte,* II (1908). — "Missverständnisse in bezug auf die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Voraussetzungen des psychischen Monismus", *Zeitschrift für Psychologie,* LXIII (1912). — "Natuurwetenschap en philosophie", *Tijds. v. Wijsbeg.,* XII (1918). — H. escribió numerosos trabajos de psicología general y psicología especial: sobre la "inhibición psíquica"; sobre la "despersonalización y 'falso reconocimiento'"; sobre clasificación de caracteres psicológicos; sobre "psicología de los sueños"; sobre "psicología animal", etc. etc. Entre los libros de "psicología especial" figuran: *Die Psychologie der Frauen,* 1910 y *Inleiding tot de speciale psychologie,* 2 vols., 1929. Buena parte de los escritos menores de H. (incluyendo los antes citados) se han recogido en *Gesammelte kleinere Schriften,* 3 vols., 1927 [vol. I, sobre teoría del conocimiento y metafísica; vol. II, sobre psicología general, ética y estética; vol. III, sobre psicología especial]. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart,* etc. *cit. supra.* — Véase T. Dorm, *G. Heymans psychischer Monismus mit besonderer Berücksichtigung des Leib-Seele Problems,* 1922. — T. J. C. Gerritsen, *op. cit. supra.* — H. J. F. W. Brugmans, *G. H., Professor of Philosophy and Psychology in the University of Groningen,* 1948. — R. Kranenburg, O. Stumper *et al.,* artículos sobre G. H. en número especial de *Alg. Nederl. Tijdschr. Wijsb. Psychol.,* XLIX (1956-1957), N° 4. — En 1946 se fundó, en Utrecht, una "Sociedad Heymans" *(Heymans' Genootschap).*

HEYTESBURY [HENTISBERUS o TISBERUS] (GUILLERMO), Fellow en Merton College (Oxford) en 1370, es usualmente presentado como un seguidor del occamismo(v.). Ello es cierto en tanto que Heytesbury desarrolló la llamada "lógica occamista" en diversos puntos. Pero, además, o sobre todo, Heytesbury fue uno de los más destacados "mertonianos" (VÉASE). Influido por su maestro y amigo Tomás Bradwardine, Heytesbury trató con detalle las cuestiones físicas fundamentales en que se distinguieron los mertonianos y ejerció gran influencia no sólo en Inglaterra, sino en otros países, particularmente en los filósofos de la llamada "escuela de Padua" (VÉASE).

En los *Sophismata* Heytesbury presentó 32 *casus* de carácter lógico-semántico o, como dice Anneliese Maier, de carácter "lógico-sermocinal". Ejemplos de estos "casos" son "Todo hombre es un solo hombre" *(Omnis homo est unus solus homo)*; "Toda proposición o su contradictoria es verdadera" *(Omnis propositio vel eius contradictoria est vera;* "Las cosas infinitas son finitas" *(Infinita sunt finita);* "Imposible es que algo se caliente a menos que algo se enfríe" *(Impossibile est aliquid calefieri nisi aliquid frigefiat).* Heytesbury indicó las razones en favor y en contra de cada "caso", así como las opiniones de autores que trataron del correspondiente *sophisma,* Los *Sophismata* de Heytesbury fueron objeto de numerosos comentarios (Bernardo Torni; Pablo de Venecia; el discípulo de este último, Cayetano de Tiene, etc.).

En las todavía más influyentes *Regule solvendi sophismata (Reglas para resolver los sofismas),* Heytesbury se ocupó de seis grupos de problemas, a cada uno de los cuales dedicó un capítulo (1. *De insolubilibus;* 2. *De scire et dubitare;* 3. *De relativis;* 4. *De incipit et desinit;* 5. *De máximo et mínimo;* 6. *De tribus predicamentis).* Especialmente importante es el último capítulo, titulado asimismo *Tria predicamento de motu y* a veces presentado como una obra separada bajo el título *De motibus.* En él se ocupa Heytesbury de las nociones capitales de la cinemática de los mertonianos. Los tres *predicamenta o genera* son los que se refieren al movimiento: localmente, cuantitativamente o cualitativamente (cambio de lugar, en cantidad o en cualidad). Heytesbury se ocupó de la medida de la velocidad uniforme, no uniforme y uniformemente acelerada de los cuerpos que se desplazan en el espacio. Formuló asimismo (con otros *socii* de Merton) el llamado "teorema mertoniano de la aceleración uniforme" a que nos hemos referido en el artículo MERTONIANOS.

Los *Sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y Venecia (1494) [con comentario de Cayetano de Tiene]). — Las *Regule solvendi sophismata* se publicaron en Pavía (1481) y en Venecia (1494 [con comentario del citado Cayetano]). — Heytesbury es autor asimismo de un tratado *De sen su composito et divino* (Venecia, 1494; Id., 1500); del tratado *De ve ritate et falsitate propositionis* (Vene cia, 1494). — Se le atribuyen asimis mo unas *Probationes conclusionum,* o pruebas de conclusiones alcanzadas en las mencionadas *Regule.* — C. Wilson (Cfr. *infra)* da una lista de los siguien tes manuscritos, todavía inéditos (omitimos el correspondiente *incipit): Casus obligationis.* — *Tractatus de eventu futurorum.*—*Tractatus de propositionum multiplicium significatione.* — Son dudosas unas *Consequentie,* unas *Regulae quaedam grammaticales* y unos *Sophismata asinina.*

Observemos que la mencionada edición de Venecia (1494) comprende los *Sophismata,* las *Regule,* el *De sensu composito et divino* y el *De vertate et falsitate propositionis.*

Véase Prantl, IV, 83-93. — Pierre Duhem, *Études sur Léonard da Vinci,* III, 406-8, 468-71. — Anneliese Maier [para títulos completos y fechas, véase bibliografía en MERTONIANOS, así como en ESCOLÁSTICA]: *Die Vorläufer Galileis,* 4, 74, 114, 192; *An der Grenzen,* 265, 267, 275, 284, 287, 378, 381; *Zwischen,* 133, 149, 151 y sigs.; *Hintergründe,* 347, 349. — Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science,* III y IV. — Marshall Clagett, *Giovanni Marlini and Late Medieval Physics,* 1941 (tesis), 19-20, 49-51, 111-2, 140-1. — Íd., íd., *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4], 200-1, 235-42, 262-3, 265-6, 270-83, 277-8, 284-9, 646-8 [incluye selección

y trad. de *Regule* y *Probationes].* — Curtis Wilson, W. *H. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics,* 1960 [University of Wisconsin, etc., 3] [con estudio detallado de las *Regule* y bibliografía],

HIEROCLES DE ALEJANDRÍA *(fl.* 420), uno de los miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría (VÉASE), fue discípulo de Plutarco de Atenas e introdujo dentro del neoplatonismo multitud de elementos pertenecientes a otras escuelas —especialmente la estoica y peripatética—, de tal suerte que solamente con reservas ha podido ser llamado un neoplatónico. En efecto, aunque la citada mezcla de tendencias fue característica de muchos representantes del neoplatonismo (comenzando con Plotino) éstos articularon las diversas tendencias de un modo sistemático, lo que no parece haber sido el caso de Hierocles. Por tal motivo dicho filósofo puede ser calificado más bien de pensador ecléctico que sincretista. Poco interesado por los problemas relativos a la jerarquía de la realidad, hasta tal punto que no parece haberse ni siquiera adherido a la ya tradicional doctrina neoplatónica de las hipóstasis, Hierocles se preocupó sobre todo de los problemas del destino y la providencia en su Περὶ προνοίας καὶ ειμ–αρμένης , ensayando una fusión de la idea griega de Destino con la concepción cristiana de la Providencia. Trató asimismo la cuestión de la naturaleza del demiurgo, quien a su entender creó el mundo de la nada por su voluntad y no por emanación o superabundancia ontológica. Hierocles comentó además los llamados Versos *de Or,* atribuidos a Pitágoras.

Ediciones: *H. Alexandrini commentaria in aur. carm. Pythag.; de providentia et jato,* ed. P. Needham, Cambridge, 1709. — *Commentaria in aur. carmina Pythag.,* ed. T. Gaisford en ed. de Estobeo, Oxford, 1850, y ed. F. W. A. Mullach en *Fragmenta historicorum Graecorum,* I. Lo que nos queda de la obra de Hierocles sobre los conceptos de destino y providencia ha sido conservado por Focio. — Art. por W. Kroll sobre Hierocles (Hierokles) en Pauly-Wissowa.

HIEROCLES, el estoico, *(fl. ca.* 120), contemporáneo de Arriano de Nicomedia, se ocupó principalmente de ética dentro de las tendencias características del estoicismo nuevo, pero con apoyo en los principios del viejo estoicismo. Su obra puede ser dividida en dos partes. Por un lado, una serie de escritos, de los cuales se han conservado fragmentos en el *Florilegio* de Estobeo, acerca de las virtudes y deberes del estoico (por ejemplo, de la amistad). Estos escritos tienen, por lo que podemos juzgar de ellos, una fuerte tendencia moral-popular. Por otro lado, unos *Elementos de Ética,* ʼΗθικὴ στοιχ είωσις, en los cuales Hierocles trataba de fundamentar los principios por medio de un análisis de cuestiones previas psicológicas, y en los que desarrolló la doctrina del instinto de conservación, más propia del antiguo que del nuevo estoicismo.

Fragmentos de los elementos por II. von Arnim, en *Berliner Klassische Texte,* pub. por el *Generalverw. der Königlich. Museen zu Berlin,* Cuaderno 4, 1906. — Véase K. Praechter, *Hierokles der Stoiker,* 1901.

HILBERT (DAVID) (1862-1943) nac. en Königsberg, profesor desde 1893 en Königsberg y desde 1895 en Gottinga, es autor de muchas contribuciones importantes a la matemática y a la lógica matemática. Entre ellas destaca su labor de fundamentación de la geometría euclidiana, su teoría de la prueba (VÉASE) o metamatemática con la prueba de consistencia (v. CONSISTENTE) de sistemas deductivos, y sus trabajos para la formalización (v.) de la aritmética. En general, puede decirse que la más importante contribución de Hubert a la lógica reside en su esfuerzo para llevar a cabo todas las posibilidades de la formalización. Por este motivo sus resultados más destacados se hallan en el terreno de la sintaxis (v.), ya que las fórmulas con las cuales opera Hubert están tomadas como puros signos, desprovistos de significación. Con frecuencia se considera a Hilbert como el más eminente representante de la dirección formalista o axiomática en la filosofía de la matemática (v.).

Obras: *Grundlagen der Geometrie,* 1899, 7a ed., 1930 *(Fundamentos de geometría).*—En págs. 247-61 de esta obra hay el trabajo "Ueber die Grundlagen der Logik und der Arithmetik", antes publicado en *Verhand. des Dritten Int. Math.-Kong, in Heidelberg,* 1905, págs. 174-5. — *Grundzüge der theoretischen Logik,* 1928 (en colaboración con W. Ackermann, 2a ed., 1938, 4ª ed., 1959 [trad. esp.: *Elementos de lógica teórica,* 1962]. — *Grundlagen der Mathematik,* I, 1934; II, 1939 (en colaboración con P. Bernays). — *Gesammelte Abhandlungen,* 3 vols., 1932-1935, con un trabajo sobre Hilbert por Bernays y una biografía por O. Blumenthal. En el tomo I hay el importante trabajo titulado "Neubegründung der Mathematik", publicado antes en *Abhandlungen aus dem Math. Sem. der Hamb. Universität,* I (1922), 157-77; en el tomo III hay el trabajo "Axiomatisches Denken", antes publicado en *Math. Annalen,* LXXVIII (1918), 405-15. — Véase Heinrich Scholz, "D. H., der Altmeister der mathematischen Grundlagenforschung" [1942], en el libro de Scholz titulado *Mathesis universalis,* 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 279-92. — E. Colerus, *Von Pythagoras bis H.,* 1947.

HILDEBRAND (DIETRICH VON) nac. (1889) en Florencia, fue uno de los miembros del Círculo de Gottinga (VÉASE) y se trasladó a Munich, en cuya Universidad profesó hasta 1931, cuando se trasladó a EE. UU., profesando en Fordham University. Influido por Adolf Reinach y, sobre todo, por Scheler, D. von Hildebrand aplicó la fenomenología como método de intuición y análisis de esencias a problemas relativos a la filosofía de la sociedad y filosofía de los valores. Intentando combinar el método fenomenológico con sus creencias católicas (se convirtió al catolicismo en 1914), Hildebrand examinó la cuestión de la actitud y reacción ante los valores, distinguiendo entre varios modos de respuesta axiológica. Hildebrand estudió asimismo la cuestión de la llamada "ceguera ante el valor". En su filosofía social, Hildebrand analizó la estructura de la sociedad en relación con la teoría de la personalidad; en las diversas gradaciones de sociedad hay según Hildebrand diversos grados de personalización en una jerarquía que va desde la sociedad natural hasta la sociedad sobrenatural en Cristo.

Obras: "Die Idee der sittlichen Handlung", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* III (1916), 126-252 ("La idea de la actuación moral"). — "Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", *ídem,* V (1922), 462-602 ("Moralidad y conocimiento ético del valor"). — *Metaphysik der Geheinschaft,* 1930 *(Metafísica de la comunidad). — Zeitliches im Lichte des Ewiges. Gesammelte Abhandlungen,* 1931 *(Lo tem-*

poral a la luz de lo eterno. Colección de artículos). — *Sittliche Grundhaltungen*, 1933 (*Actitudes fundamentales éticas*). — *Liturgie und Persönlichkeit*, 1933 (*Liturgia y personalidad*). — *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, 1950 (hay trad. inglesa con algunos cambios: *What is Philosophy?*, 1960). — *Christian Ethics*, 1953 (trad. esp.: *Ética cristiana*, 1962). — *Graven Images: Substitutes for True Morality*, 1957. — Véase B. V. Schwarz, "On Value", *Thought*, XXIV (1949), 655-76. — A. Solana, "D. von H. Evolución espiritual desde la fenomenología al catolicismo", *Espíritu* (1955), 82-4. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, I, 1960, págs. 222-3.

HILEMORFISMO. El hilemorfismo (escrito a veces 'hilemorfismo'), o teoría hilemórfica (o hilomórfica) de la realidad natural, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás. El nombre 'hilemorfismo' procede de los dos términos griegos, materia, ὕλη , y forma, μορφή, por basarse en los conceptos de materia (prima) y forma (substancial). En la Edad Media se discutió si no sólo las substancias naturales, mas también las espirituales, estaban compuestas hilemórficamente. Autores como Alejandro de Hales y San Buenaventura —influidos al parecer en este respecto por Avicebrón y Domingo Gundisalvo— respondieron a ello afirmativamente. En cambio, autores como Guillermo de Auvernia, Juan de la Rochela, Alberto Magno y Santo Tomás respondieron negativamente, esto es, aplicaron el hilemorfismo solamente a la explicación de los cambios substanciales en las realidades naturales.

En la actualidad el hilemorfismo como doctrina perteneciente a la filosofía natural es aceptada por muchos neoescolásticos, en particular por los neotomistas. Según el hilemorfismo, toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma. Más específicamente, el hilemorfismo sostiene que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios substanciales: la materia (o materia prima) y la forma substancial. Estos principios están relacionados entre sí al modo como lo están la potencia (v.) y el acto (v.). Los hilemorfistas sostienen que hay cambios substanciales, y que éstos no pueden explicarse a menos que se admitan la materia prima y la forma substancial. En efecto, en cada cambio substancial hay un sujeto substancial que pierde su ser substancial mediante corrupción y adquiere un nuevo ser substancial mediante generación (v.). El sujeto substancial en cuestión no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no estuviera en potencia de ello, esto es, si no hubiera un principio substancial (la materia prima) que estuviese ordenado a algo como lo está la potencia al acto. Por otro lado, el sujeto substancial no podría perder su ser substancial o adquirir un nuevo ser substancial si no hubiese otro principio substancial que se perdiera mediante corrupción o se adquiriera mediante generación, esto es, si no hubiese otro principio substancial (la forma substancial) que estuviese ordenado a algo como lo está el acto a la potencia.

Se ha argüido a menudo que el hilemorfismo choca con dificultades que ni Aristóteles ni Santo Tomás pudieron prever. Lo que Aristóteles y Santo Tomás concibieron como cambios substanciales (así, la transformación de un sólido en un líquido o viceversa) ha resultado ser en la ciencia moderna una nueva disposición de partículas constituyentes en el cuerpo natural considerado. Se ha indicado, además, que todos los procesos naturales pueden explicarse sin necesidad de hacer intervenir la noción de cambio substancial o, si se quiere, reduciendo los llamados "cambios substanciales" a otros tipos de cambios y en la mayor parte de los casos a movimientos de partículas materiales o nueva disposición de un determinado "campo".

Filósofos neoescolásticos y neotomistas han reaccionado ante dichas críticas de diversos modos. Algunos han indicado que aunque Aristóteles y Santo Tomás consideraron como cambios substanciales lo que luego ha mostrado ser sólo cambios accidentales, no hay razón para echar completamente por la borda la noción de cambio substancial y, de consiguiente, no hay razón para abandonar el hilemorfismo. Lo único que sucede es que hay que usarlo con mayores precauciones. Otros han indicado que el hilemorfismo, como doctrina de la filosofía natural, no es incompatible con la ciencia y sus resultados o inclusive sus conceptos. En efecto, la filosofía natural estudia los objetos naturales desde un punto de vista distinto del adoptado por la ciencia empírica. La ciencia natural no se ocupa, ni tiene por qué ocuparse, de la constitución substancial de los entes y de los cambios substanciales. Sólo cuando dicha ciencia pretende dar una interpretación del ser de tales entes y de tales cambios, entra en conflicto con la filosofía natural y con el hilemorfismo. Así, pues, el hilemorfismo no es incompatible con el atomismo (para mencionar un solo ejemplo); sólo es incompatible con el atomismo cuando éste pretende constituirse en una "ontología de la realidad natural".

Estas razones no han alcanzado a convencer a los enemigos del hilemorfismo. La mayor parte de éstos niegan redondamente que se pueda explicar la constitución de la realidad natural y los cambios en dicha realidad (expresión a su entender más propia que 'los cambios de dicha realidad') hilemórficamente. Algunos autores se han interesado por ver en qué medida ciertas nociones del hilemorfismo pueden todavía usarse para la dilucidación de cuestiones de la ciencia natural que rozan problemas ontológicos. Se ha examinado a tal efecto la "relación" entre la "física" aristotélico-tomista" y la "física moderna" (Cfr. obras citadas en bibliografía). Otros autores han criticado el hilemorfismo, pero en vez de descartarlo por entero han procurado reformarlo en sus propias bases. Ejemplo de ello es el hilesistemismo (VÉASE) de Albert Mitterer.

La doctrina hilemórfica de la realidad natural ha sido expuesta en muchos tratados neotomistas. Véase, además: A. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, 1888 (t. III de: *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de Saint Thomas, et leur accord aves les sciences*). — Id., íd., *Thèse fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile*, 1891 (*Études*, etc., I). — P. Descoqs, S. J., *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924. — F. Sanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum*, 1928. — Jacques Maritain, *La philosophie de la nature*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — E. Lowyck, *Substantiële verandering en hylemorphisme*, 1948. — Dominique Dubarle, O. P., "L'idée hylémorphique d'Aristote et la compréhension de l'univers", *Revue des sciences phi-*

losophiques et théologiques, 1e année (1952), 3-29; 2e année (1952), 205-30; 3e année (1953), 1-23. — A. A. J. Kuiper, J. A. J. Peters y W. Couturier, artículos sobre *Het hylemorphisme*, en *Annalen van het Thijmgenootschap*, XLI (1953) [hay ed. separada]. — Josef de Vries, S. J., "Zur aristotelich-scholastischen Problematik von Materie und Form", *Scholastik*, XXXII (1957), 161-85. — Bruno Webb, O. S. B., "Hylomorphism, Gravity, and 'Tertiary Matter'", *The Thomist*, XXIV (1961), 23-46. — Para la relación entre hilemorfismo y física moderna: Jean Daujat, *Physique moderne et philosophie traditionelle*, 1958. — Henry Margenau, *Thomas and the Physics of 1958*, 1958 [The Aquinas Lecture. Milwaukee, Wisconsin, 1958]. — Para el hilemorfismo aplicado a otras substancias distintas de las naturales: H. Höver, *R. Bacons Hylemorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen*, 1912. — E. Kleineidam, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung des geistigen Substanzen im XIII. Jahr., behandelt bis Thomas von Aquin*, 1930 (Dis.). — O. Lottin, "La composition hylémorphique des substances spirituelles", *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 21-41 [sobre Rolando de Cremona, Alejandro de Hales, San Buenaventura *et al.*]). — I. A. Sheridan, *Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis*, 1936 [Analecta Gregoriana, 17]. — P. Robert, *Hylémosphisme et devenir chez S. Bonaventure*, 1936. — Th. Crowley, *R. Bacon. The Problem of the Soul in His Philosophical Commentaries*, 1950 (Cap. II). — P. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955 [Testi e studi sul pensiero medioevale, 2]. — Para la doctrina de Albert Mitterer, véase HILESISTEMISMO. — Véase también bibliografía de FORMA.

HILESISTEMISMO. En Hilemorfismo (v.) nos hemos referido a los esfuerzos de Albert Mitterer (nac. 1887) para reformar de un modo radical la teoría hilemórfica de la composición de las realidades naturales. La doctrina propuesta por Mitterer se llama "hilesistemismo" (o "hilosistemismo). Consiste en afirmar que los cuerpos naturales que forman un todo o conjunto están compuestos de partes que poseen ciertos "poderes intrínsecos" capaces de formar una unidad natural distinta de las partes componentes. El todo o conjunto está formado de partes que son ellas mismas de carácter "substancial". A ello llama Mitterer la "constitución hilemérida [o hilomérica]" como "constitución esencial" de los cuerpos naturales. Se trata de una constitución esencial real y no accidental o meramente mecánica. Las partes que forman el todo son partes "hilónicas" y su unión da lugar a un sistema "enérgico" real, sistema que es una unidad funcional. Las partes hileméricas son consideradas como la "causa intrínseca" del todo. Las partes se unen *per se y* no *per accidens,* de modo que el todo engendrado es vina verdadera "unidad natural". Con ello Mitterer se opone al puro mecanicismo, pero su dinamicismo no es idéntico al sostenido por el de los autores hilemorfistas. Con ello, además, aspira Mitterer a determinar la esencia específica de una substancia natural (o corporal) a diferencia de la determinación meramente extrínseca.

El hilesistemismo aspira a explicar mejor que el hilemorfismo es la verdadera y última realidad de los cuerpos naturales, así como la naturaleza de los cambios que tienen lugar en dichos cuerpos. Es importante en el hilesistemismo la idea de que todo cuerpo posee un rasgo genérico y un rasgo específico. El carácter genérico del cuerpo es constante; el carácter específico, por otro lado, cambia, ya que los cuerpos individuales no permanecen indefinidamente en la misma especie, sino que pasan de un tipo a otro. Esto equivale a reconocer que hay cambios "substanciales", pero sin que sea menester admitir un cambio genérico. Los cambios substanciales son, en rigor, "cambios constitucionales": son "cambios de sistema, de materia y de energía", y no cambios de una supuesta substancia homogénea.

Véase Albert Mitterer, *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute,* 3 partes (I. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik,* 1935; II. *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Korperweh,* 1936; III. *Die Zeugung der Organismen,* 1947). — También del mismo autor: D*ie Entwicklungslehre Augustins,* 1956. — Exposición de la doctrina hilesistémica por Celestine N. Bittle, O. F. M., *From Aeter to Cosmos,* 1941.

HILÉTICO. El término 'hilético' puede emplearse como equivalente de "material" (de ὕλη = "materia" [v.]). Sin embargo, conviene usar dicho término —y expresiones tales como 'datos hiléticos' *(hyletische Data)*— en el sentido que tiene en la fenomenología (v.) de Husserl (v.).

Según Husserl *(Ideen,* I § 85; *Husserliana,* III, 208), puede distinguirse entre dos clases de vivencias: 1. Las vivencias que pueden llamarse (provisionalmente) "contenidos primarios" y que no son intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y 2. Las vivencias o momentos vivenciales que llevan en sí lo específico de la intencionalidad.

Las vivencias de la primera clase incluyen vivencias "sensuales" o "contenidos de sensación", tales como datos de colores, sonidos, etc., los cuales no hay que confundir con momentos de "cosas" tales como su "coloridad", "sonicidad", etc., que son "representables" mediante dichos datos primarios. La expresión 'contenidos primarios' había sido empleada ya por Husserl en las *Investigaciones lógicas, y* el concepto de "contenido primario" se halla ya, según indica dicho autor, en su *Filosofía de la aritmética.* Pero la expresión en cuestión es juzgada por Husserl insuficiente o inadecuada por varias razones. También es inadecuada la expresión 'vivencia sensible', ya que usa el término 'sensible' para referirse a percepciones sensibles, intuiciones, etc. en las cuales no hay sólo vivencias hiléticas, mas también intencionales. Se podría decir que son *"puras* vivencias sensibles", pero ello aumentaría la confusión. Por ello es preferible, indica Husserl, usar expresiones nuevas como la citada de 'datos hiléticos' y también 'datos materiales' *(stoffliche Data).*

Husserl habla de la dualidad y a la vez la unidad de la ὕλη sensual y de la μορφή intencional, de lo hilético y lo noético, en cuanto que lo hilético proporciona, por así decirlo, la "materia prima" para la formación de objetos intencionales. Lo hilético es como un material informe, mientras que lo noético es como una forma inmaterial. Según Husserl, la corriente *(Strom)* del ser fenomenológico tiene una capa material *(stoffliche)* —o hilética— y una capa noética. Los momentos hiléticos y noéticos son ambos reales *(reelle),* a diferencia de los momentos noemáticos, que son no-reales *(nicht-reelle) (op. cit., §* 97; *ibid.,* 241 y sigs.) (véanse NOEMA, NOEMÁTICO; NOESIS, NOÉTICO). Las consideraciones fenomenológicas que se refieren a lo hilético son llamadas "hilético-feno-

menológicas"; las que se refieren a lo noético son llamadas "noético-fenomenológicas". Husserl ha introducido asimismo el concepto de lo hilético al hablar de la "constitución pasiva", la cual, a diferencia de la activa, se apoya en la "materia prima" de la ὕλη.

HILOZOÍSMO es el nombre que recibe la doctrina según la cual la materia está animada. El hilozoísmo (término empleado ya por Ralph Cudworth [los *hylozoists y* los *theists* se oponen, según Cudworth, a los *atheists;* véase R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879, rchnp., 1960, pág. 94], equivale, pues, en parte al pampsiquismo (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede también aplicarse a aquél. Sin embargo, suelen establecerse algunas diferencias entre ambos conceptos. Ante todo, ésta. Mientras el pampsiquismo opera a base de la analogía entre materia y ser psíquico ("alma"), el hilozoísmo opera a base de la analogía entre materia y organismo biológico. Pero como resulta a veces difícil distinguir entre el concepto de organismo viviente y el concepto de alma o realidad psíquica, la línea de demarcación entre hilozoísmo y pampsiquismo ha sido muchas veces fluida. La reducción del uno al otro depende de cuál sea el concepto —alma, organismo biológico— al cual se otorgue mayor amplitud. Si se reduce el ser viviente al "alma", el hilozoísmo quedará fundado en el pampsiquismo. Si se reduce el 'alma" al organismo biológico, la fundamentación operará en sentido inverso. Nosotros hemos usado el término 'pampsiquismo' dándole un sentido muy general, e incluyendo en él el significado de 'hilozoísmo'. Esto se debe a que hemos prestado más atención a los intentos de reducción de lo inerte a lo vivo (a lo que posee "movimiento por sí mismo"), base de todas las concepciones tanto pampsiquistas como hilozoístas, que a la diferencia entre organismo viviente y realidad psíquica. Por eso en el artículo Pampsiquismo hemos hecho referencia a los principales autores que han defendido la reducción mencionada sin preocuparse de definir la realidad *ser viviente.* Ahora bien, el término 'hilozoísmo' ha sido empleado por algunos historiadores para referirse explícitamente a varias doctrinas pampsiquistas. Según ello han sido hilozoístas filósofos como Tales de Mileto, el cual, según dice Aristóteles *(De an.,* I, 5, 411 a 7), consideraba que el alma ("lo viviente") está mezclada con todas las cosas y que por eso el universo está "lleno de dioses". También han sido hilozoístas (Cfr., Aristóteles, *De an.,* I 2, 405 a 19) autores como Anaxágoras, pues la doctrina del *nous* (VÉASE) puede ser interpretada como la afirmación de que todo está movido por un ser viviente. El propio Aristóteles rechazó tales doctrinas; su conocida tesis de que "el alma es, en cierta manera, todo" se refiere más bien a una concepción del alma como imagen (microcosmo) de un macrocosmo (VÉASE) que a una afirmación de la animación de la materia. Ello no significa que, a pesar de sus propias palabras, el Estagirita no rozara a veces concepciones hilozoístas: es lo que ocurre con su doctrina de la *genera-tio aequívoca,* según la cual surgen espontáneamente seres vivos de la materia inerte en estado de descomposición. También se ha calificado de hilozoísta a Ernst Haeckel, cuyas doctrinas han sido (según indicamos ya en el citado artículo sobre el pampsiquismo) frecuentemente comparadas con varias concepciones preso-cráticas a causa de su ingenua y "primitiva" afirmación de que "la" substancia está en continuo movimiento, siempre animada. Esta tesis fue expresada por Haeckel en la tercera de sus "grandes leyes férreas de la Naturaleza".

H. Spitzer, *Ursprung und Bedeutung des Hylozoïsmus,* 1881.

HINAYANA. Véase BUDISMO.

HIPATÍA (t 415). En la lista de las mujeres consagradas a la filosofía, Hipatía es el primer nombre que viene a la memoria tanto por su fecha como por el carácter dramático de su muerte. Según indicamos en el artículo Alejandría (Escuela de), Hipatía pereció lapidada por una multitud cristiana en Alejandría, acusada de conspirar contra el obispo Cirilo cerca del prefecto. La acusación contra Hipatía fue declarada infundada por el neoplatónico Damascio en su *Vida de Isidoro, el filósofo.* Por lo demás, el estado de tensión entre cristianos y neoplatónicos que revela el citado episodio no impidió que el discípulo de Hipatía, Sinesio, que dedicó a su maestra un emocionado recuerdo, se convirtiera al cristianismo antes de la muerte de Hipatía, siendo nombrado obispo de Ptolemais en 409. No se han conservado escritos de Hipatía. Según Suidas, escribió tres obras matemáticas y astronómicas; parece haber compuesto asimismo obras filosóficas dentro de la tradición de la escuda de Alejandría y con fuerte tendencia a la teurgia (v.).

Véase G. Bignoni, "Ipazia, alessandrina". *Atti Ist. ven. scienze, lett. arti* (1886-1887), págs. 397-437, 495-526 y 631-710. — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums,* 1920. — Artículo de K. Praechtcr sobre Hipatía (Hypathia) en Pauly-Wissowa.

HIPODAMO, de Mileto *(fl. ca.* 480 antes de J. C.) dirigió, como arquitecto, los trabajos de construcción del Pireo, el puerto de Atenas, durante la época de Temístocles, trasladándose luego a Thurri, en Calabria, y a Rodas. Aristóteles se refiere a Hipodamo de Mileto en *Pol.,* II, v., criticando a fondo su filosofía política. Se ha discutido si el Hipodamo de que habla Aristóteles es el mismo "Hipodamo, el pitagórico" de quien Estobeo reproduce en su *Florilegio* cuatro fragmentos procedentes de una obra titulada περὶ πολιτείας. Es muy probable que se trate de la misma persona. Aunque no puede asegurarse que Hipodamo tuviese relación con la escuela pitagórica, varias de sus ideas son de índole "pitagorizante". Sin embargo, F. Hermann (Cfr. *infra)* es de la opinión que Hipodamo de Mileto fue uno de los "sofistas".

La característica principal de la filosofía política defendida por Hipodamo y criticada por Aristóteles es una especie de "simetrismo" que campea en todas sus propuestas acerca de la "mejor Constitución" para el Estado-ciudad. Hipodamo propone relaciones numéricas precisas en la organización de la Ciudad: repartición de los ciudadanos en tres clases (artesanos, labradores y soldados); repartición del territorio en tres partes; división de las leyes penales en tres categorías. Junto a ello son de notar dos aspectos en la "Constitución" de Hipodamo: primero, la propuesta de una especie de Corte Suprema, de última instancia; segundo, la concesión de los mismos derechos políticos a las diferentes clases sociales. Se ha dicho por ello que Hipodamo fue más "democráti-

co" que Platón y Aristóteles (Pierre Bise).

Véase C.-F. Hermann, *De Hippodamo Milesio ad Aristotelis Politic. II.* 5, 1841. — Pierre Bise, "Hippoda-mos de Milet", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXV. N. F. XXVIII (1923), 13-42.

HIPÓLITO (SAN), Hipólito de Roma *(ca. 160-ca.* 236), fue probablemente discípulo de San Ireneo (v.). Deportado a la isla de Cerdeña en el curso de controversias religiosas y eclesiásticas que no nos incumbe reseñar aquí, falleció en la cárcel y fue luego declarado mártir. Como San Ireneo, San Hipólito combatió el gnosticismo. Es conocido sobre todo por la *Refutación de todas las herejías,* Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων, escrita hacia 230 y llamado usualmen-te — por su primera parte— *Philosophoumena.*

Según Hipólito, el gnosticismo es la consecuencia de una mezcla de la filosofía griega (contra la cual dirigió su perdido escrito titulado *Contra los griegos y Platón o acerca del universo;* Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός : *In Graecos et in Platonem, seu de universo)* y de las religiones astrales, emparentadas con los misterios. No es, pues, el resultado de la tradición cristiana como no lo son, a su entender, ninguna de las sectas heréticas que combate en su obra. Hipólito usaba, pues, en su obra polémica argumentos de tradición más bien que argumentos filosóficos, a diferencia de lo que ocurría con San Ireneo, quien, sin llegar a la fusión greco-cristiana de los cristianos alejandrinos coetáneos (como San Clemente de Alejandría), no olvidaba los aspectos filosófico-teoló-gicos del problema. Ahora bien, los argumentos de Hipólito no son por ello menos interesantes para el historiador de la filosofía y de los dogmas, pues proyectan claridad sobre uno de los puntos más debatidos en el tratamiento de varias sectas cristianas y en particular del gnosticismo: el que consiste en dilucidar hasta qué punto este último está o no inmerso dentro del pensamiento cristiano.

Ediciones de los *Philosophoumena:* Migne, P. G., XVI; P. Wendland, *Elenchos,* Berlin, 1916 (en *Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* 3); P. Nautin, Paris, 2 vols., 1949 [con trad. francesa]. — Véase I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* 1853. — G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage,* 1893. — H. Achelis, *Hippolytstudien,* 1897 [Texte und Untersuchungen, XVI, 4]. — J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt,* I, 1902. — G. P. Strinopulos, *Hyppolyts philosophische Anschauungen,* 1903 (Dis.). — A. d'Alès, *La théologie de Saint Hippolyte,* 1906, 2ª ed., 1929. — A. Donini, *Ippolito di Roma,* 1925. — G. Bovini, *San Ippolito, dottore e martire del III secolo,* 1943. — P. Nautin, *Hyppolite et Josipe,* 1947 [el autor atribuye al segundo la paternidad de la obra sobre el universo; ha habido al respecto una polémica entre Nautin y M. Richard)]. — Id., íd., *Le dossier d'Hyppolite et de Méliton,* 1953.

HIPOLITUS OLEJNIZAK. (1966-) Inspirado en la obra de San Benito, ante el temor de la pérdida total de obras trascendentes, actualmente recopila obras literarias de interés científico, filosófico, religioso, literario, histórico, etc.

HIPÓSTASIS. El infinitivo griego ὑφιστάναι se ha usado como equivalente a εἶναι (= "ser"), pero reforzando el sentido de εἶναι . Puede traducirse, pues, por "ser de un modo verdadero", "ser de un modo real", "ser de un modo eminente", etc. De ὑφιστάναι: deriva ὑπόστασις, hipóstasis. "Hipóstasis" puede entenderse así como "verdadera realidad", "verdadera οὐσία " (véase OUSIA). Frente a las apariencias hay realidades que se supone existen verdaderamente, "por hipóstasis", καθ' ὑπόστασιν . En este caso están, según Platón, las ideas (véase IDEA). Como se ha contrapuesto también la existencia real (o, en sentido moderno, "objetiva") a la existencia mental (o, en sentido moderno, "subjetiva"), y se ha equiparado la existencia mental con la "conceptual", se ha dicho a veces que las ideas platónicas no existen sino como hechos mentales o como conceptos y que decir lo contrario es "hipostasiarlas", es decir, tratar las ideas como hipóstasis de los conceptos.

El término *ousia (* οὐσία) fue usado a veces para designar la substancia individual o substancia individual concreta (Cat., 5, 2 a), esto es, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado. A veces se usó, sin embargo, para designar la especie o el género y, en general, la esencia o predicado común a varias substancias individuales concretas. En este último caso se reservó el nombre πρώτη οὐσία para designar la substancia individual, a diferencia de οὐσία o esencia. Pero como ello se prestaba a confusión, se distinguió entre ουσία como esencia y ὑπόστασις, hipóstasis, como substancía individual. Por lo tanto, πρώτ–οὐσία o "primera ousía" fue equivalente a ὑπόστασις, hipóstasis. La hipóstasis es la οὐσία ἄτομος, como la llamaba Galeno. En este caso la hipóstasis es el sujeto individual en su último complemento: el supuesto (VÉASE) o substancia completa en la razón de la especie en tanto que posee perfecta subsistencia (VÉASE). De ahí la expresión *suppositum aut hypostasis.*

La hipóstasis como subsistencia es entendida como un modo substancial agregado o unido a una naturaleza singular formando un *suppositum.* Si se quiere, la hipóstasis es la cosa misma completa, el acto por el cual la cosa existe por sí misma. A ello se refiere Santo Tomás al decir que la hipóstasis es la substancia particular, pero no de cualquier modo, sino en su complemento (S. *theol,* III, q. II, 3 c. y ad 2).

No todos los autores, sin embargo, siguieron la idea de que la voz "hipóstasis' puede ser usada para designar la substancia individual concreta, sea ésta o no "completa". Cambios importantes en el sentido de 'hipóstasis' tuvieron lugar por un lado entre los neoplatónicos y por el otro entre varios autores cristianos.

Plotino, por ejemplo, llama "hipóstasis", ὑπόσταη σις, a las tres substancias inteligibles: lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo. Lo Uno, o el "primer Dios", da origen por contemplación a la segunda hipóstasis, la Inteligencia, y ésta da origen a la tercera hipóstasis o Alma del Mundo. 'Engendrar' significa aquí, desde luego, 'emanar'. Los principios mismos no se "mueven": como dice Plotino, "permanecen inmóviles engendrando hipóstasis" *(Enn.,* III, iv, 1).

Cada una de las hipóstasis ilumina la hipóstasis inferior; por eso Plotino compara cada una de las tres hipóstasis con una clase de luz: el Uno es comparable con la "Luz" misma; la Inteligencia, con el Sol; el Alma del Mundo, con la Luna *(Enn.,* V, vi, 4). Algunos filósofos neoplatónicos introdujeron hipóstasis subordinadas a cada una de las tres citadas hipóstasis inteligibles; así, la Inteligencia engendra tres hipóstasis (o subhipóstasis) : el Ser, la Vida, el Intelecto [o Inteligencia]. Como la hipóstasis era una emanación y lo emanado era concebido por analogía con "lo reflejado", se tendió a multiplicar el número de las hipóstasis, aun cuando

conservándose en la mayor parte de los casos la estructura triádica, la cual se fundaba en la supuesta sucesión de la unidad, la procesión (VÉASE) y la conversión o reversión. Según Proclo, las hipóstasis son series que se dan en las emanaciones y que se hallan en una relación lógica de género a especie.

Filón concibió el Logos (VÉASE) como una hipóstasis engendrada por Dios (Dios Padre), que es la "substancia originaria", el substrato de la figura de Su "Hijo". Muchos autores cristianos tomaron la idea de hipóstasis en un sentido que parece próximo al de los neoplatónicos, pero que difiere de éstos formalmente. Por lo pronto, en lo que toca a los autores cristianos hay que tener en cuenta lo siguiente. Tanto ουσία como ὑπόστα σις fueron traducidos primariamente por *substantia.* Pero cuando οὐσία comenzó a designar lo que es común a varias substancias individuales concretas, es decir, cuando οὐσία se usó como equivalente no a "individualidad substancial", sino a "comunidad", no se pudo conservar la misma palabra *substantia.* Se propuso entonces el término *persona* (VÉASE) — introducido probablemente por Tertuliano en el sentido legal. El sentido de 'hipóstasis' como 'persona' se halla próximo a la significación antes referida de "substancia completa" o substancia que existe por sí misma. Sin embargo, en el lenguaje teológico se usó con frecuencia creciente *persona* (e ὑπόσ– τασις, *hypostasis)* para referirse primariamente a las Personas divinas. Los términos griegos οὐσία, ὑπόστασις (y también φύσις) y los términos latinos *substantia, persona (y* también *natura)* desempeñaron un papel capital en la especulación teológica. Limitémonos aquí a señalar que desde entonces se habló de hipóstasis como persona divina y que se introdujo la expresión unión hipostática' para designar la unidad de dos naturalezas en una hipóstasis o persona. Especialmente se llama "unión hipostática" a la unión en la sola persona del Hijo de Dios de las dos naturalezas de Cristo: la naturaleza divina y la naturaleza humana. Se ha dicho a veces que el uso del concepto de hipóstasis en el sentido apuntado aproxima la idea neoplatónica de hipóstasis a la idea cristiana de la hipóstasis, especialmente cuando se tiene en cuenta el supuesto paralelismo de las dos "Trinidades": la del Uno, Inteligencia y Alma del Mundo, y la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Sin embargo, las diferencias entre la noción de hipóstasis por un lado y la concepción de la Trinidad por el otro en ambas direcciones es tan considerable que resulta difícil, si no imposible, proceder a equipararlas. Según ha indicado Jules Simon *(Histoire de l'École d'Alexandrie,* t. I), no sólo hay una diferencia fundamental en lo que representa cada una de las hipóstasis, sino también en cuanto a la forma en que se "desenvuelve" y "manifiesta" la Trinidad misma.

Véase Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, 1888, reed., 1957, Cap. IX. — M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'Incarnation", en *Mélanges de sciences religieuses* (1945), págs. 5-32, 243-70. — H. M. Diepen, *Les trois Chapîtres au Concile de Calcedoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, 1953 (El Concilio de Calcedonia, en 'unión hipostática' contra los monofisitas). **— H. Dörrie, Ὑπόστασις, *Wort– und Bedeutungsgeschichte*, 1955 [Nachrichten der Ak. der Wiss. in Göttingen, I. Phil.hist. Kl., 3]. — Othmar Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquinas*, 1957 [Studia Friburgensia, N. F., 16]. — Ricardo Larralde, *El concepto de hipóstasis en la filosofía patrística*, 1958.**

HIPÓTESIS. El vocablo 'hipótesis' significa literalmente "algo puesto" ("tesis", θέσις) "debajo" (ὑπό). Lo que "se pone debajo" es un enunciado, y lo que viene "encima" de él es otro enunciado o serie de enunciados. La hipótesis es, pues, un enunciado (o serie articulada de enunciados) que antecede a otros constituyendo su fundamento.

El significado de 'hipótesis' está relacionado con el de vocablos como 'fundamento', 'principio', 'postulado', 'supuesto', etc. Sin embargo, no es idéntico al de ninguno de ellos. Trataremos en este artículo del significado (o significados) de 'hipótesis' al hilo de una presentación de varios usos del término.

Discutiendo el problema de la inscripción de un área dada como un triángulo en un círculo dado, Platón indica *(Men.,* 87 A) que los geómetras no saben "por el momento" si cumple con las condiciones requeridas, pero pueden ofrecer una hipótesis al respecto: si el área es tal que cuando se ha aplicado (como rectángulo) a la línea dada (el diámetro) del círculo, es deficiente en otro rectángulo similar al que se ha aplicado, se obtiene un resultado; y si no es deficiente, se obtiene otro resultado. Se puede, pues, decir lo que pasará en la inscripción del triángulo en el círculo "por hipótesis", ἐξ ὑποθέζεως. En otro pasaje *(Parm.,* 135 E - 136 A) Platón escribe que no se debe únicamente suponer —a base de hipótesis, ἐκ τῆς ὑποθέσεως — si algo *es* y luego considerar las consecuencias; se debe asimismo suponer que la misma cosa *no es.*

El significado de 'hipótesis' —o de la expresión 'por hipótesis'— en Platón es, pues, el de un supuesto del que se extraerán ciertas consecuencias. Como se ve claramente en *Men., 87* A, Platón toma como base aquí el prodimiento de los matemáticos, y especedimiento el de los geómetras. La hipótesis se distingue del axioma en cuanto que este último es admitido como una "verdad evidente"; a lo que más se parece en este caso la hipótesis es a un postulado (VÉASE). Cierto número de filósofos antiguos (por ejemplo, Proclo) siguieron en esto a Platón.

Aristóteles entendió una vez *(Met.,* Λ 1. 1013 a 14-16) 'hipótesis' como uno de los posibles significados de 'principio', αρχή . Las hipótesis, ὑποθέσεις son entonces los principios de la demostración, de modo que, como indica Bonitz *(Index arist.,* 756 b 59 sigs.), ὑποθέσεις equivale aquí a πρότασις.

De un modo menos general Aristóteles considera la hipótesis como una afirmación de algo, de lo cual se deducen ciertas consecuencias, a diferencia de la definición, en la cual no se afirma (o niega) nada, sino sólo se precisa el significado de aquello de que se habla (An. *Pr.,* I 44, 50 a 30-33). De un modo todavía más preciso Aristóteles distingue entre hipótesis y postulado, por un lado, y axioma por el otro. En efecto, ni la hipótesis ni el postulado son algo "que se debe creer necesariamente" (An. *Post.,* I 10, 76 b 23).

Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se analizó a fondo el significado de 'hipótesis' y los problemas que las hipótesis como tales suscitan. En cambio, en la época moderna han abundado los análisis y las reflexiones

sobre la naturaleza de las hipótesis y sobre su justificación o falta de justificación. El motivo principal de este interés moderno por el problema de la hipótesis son las cuestiones suscitadas por la naturaleza de las teorías físicas. Punto central en los debates acerca de las hipótesis en la física o "filosofía natural" son varios pasajes de Newton, por lo que procederemos a citarlos.

En los *Principia* ("Escolio general", añadido en la 2a ed., 1713) Newton escribió: "Hasta ahora hemos explicado los fenómenos del cielo y de nuestro mar por medio del poder de la gravedad, pero no hemos asignado ninguna causa a este poder. Cierto es que debe de proceder de una causa que penetre hasta los mismos centros del Sol y de los planetas.. . Pero hasta ahora no he podido descubrir la causa de esas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y no fraguo hipótesis *[Hypotheses non fingo).* Pues cuanto no está deducido de los fenómenos hay que llamarlo Hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o bien físicas, sean de cualidades ocultas o bien mecánicas, no tienen sitio en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos y luego hechas generales por inducción."

En *Opticks* (1706 [Query 31]), Newton escribe: "Como en la matemática, en la filosofía natural la investigación de cosas difíciles por el método de análisis debería preceder siempre al método de composición ["síntesis"]. Este análisis consiste en hacer experimentos y observaciones y en extraer conclusiones generales de los mismos mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones, excepto las que proceden de experimentos, o de ciertas otras verdades. Pues en la filosofía experimental las hipótesis no deben ser tenidas en cuenta.

En una carta a Roger Cotes (28 de marzo de 1713) Newton escribe: "Así como en la geometría la palabra Hipótesis no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los axiomas y postulados, así también en la filosofía experimental no debe ser tomada en un sentido tan general como para incluir los primeros principios o axiomas que llamo Leyes del Movimiento." Las hipótesis, dice luego, son enunciados que se asumen sin prueba experimental.

Se ha discutido mucho el sentido de las ideas newtonianas sobre las hipótesis; unos han afirmado que Newton rechazó totalmente las hipótesis; otros, que las rechazó, pero a la vez las admitió; otros, que las consideró importantes, etc. Por nuestra parte, observaremos lo siguiente:

1. Newton manifiesta no fraguar hipótesis sobre las causas de la grave dad. Ello significa que las hipótesis se refieren específicamente a causas reales.

2. A pesar de ello, sugiere varias explicaciones posibles (que hemos omitido de la cita). Newton podría argüir que se trata de meras suges tiones, pero que no han sido usadas en el cuerpo de su teoría física.

3. Las hipótesis no incluyen los "primeros principios" o "leyes", pero ello puede ser debido a dos razones: (a) a que son menos "generales" que tales "principios" o "leyes"; (b) a que tienen un *status* particular, sirviendo, por así decirlo, de orientación en la investigación.

4. Las hipótesis parecen, pues, des empeñar en Newton un papel pareci do a las "Ideas" kantianas y, en gene ral, a todos los elementos "regulativos" del conocimiento.

5. En último término, si pudieran averiguarse todas las causas reales re queridas, las hipótesis serían totalmen te innecesarias.

6. El hecho de que Newton fra guara efectivamente hipótesis en algu nos casos —como en las que propuso sobre la causa de la naturaleza de la luz— no significa que considerara ta les hipótesis como enunciados obteni dos experimentalmente. Una hipótesis puede tener como función (según el propio Newton ya declaró) la "ilus tración" de ciertas ideas.

7. En último término, las hipótesis inadmisibles en la ciencia son las de carácter "metafísico". Las "hipótesis" que se formulan dentro del reino de la experiencia posible son admisibles.

Este último punto, aunque no explícitamente tratado por Newton, constituye una consecuencia de algunas de las ideas metodológicas newtonianas. En este sentido elaboró Kant la noción de hipótesis. En la "Doctrina del Método" de la *Crítica de la razón pura,* Kant manifestó que la imaginación no debe ser "visionaria", sino "inventiva". Las hipótesis no deben ser asunto de mera opinión, sino fundarse "en la posibilidad "del objeto" (A 770 / B 798). En este caso las suposiciones son verdaderas —y admisibles— hipótesis. En cambio, las "hipótesis trascendentales", que emplean una idea de razón, no dan propiamente una explicación; son simplemente una actividad de la "razón perezosa" — *ignava ratio* (A 776 / B 804). En su *Lógica* Kant define la hipótesis en términos de razonamiento; admitir una hipótesis equivale a afirmar que un juicio es verdadero cuando se sostiene la verdad del antecedente a base del carácter adecuado de sus consecuencias. Los razonamientos de este tipo son, desde el punto de vista estrictamente lógico, una falacia: la llamada "falacia de afirmar el antecedente", como en "Si Pedro se vuelve loco, Anastasia se suicida. Anastasia se suicida; por lo tanto, Pedro se vuelve loco". Ahora bien, tal "falacia" es admisible de un modo condicional, y por ello puede ser llamada "hipótesis". Cuando se conocen todas las consecuencias de un antecedente, el razonamiento resultante no es ya una falacia, pero el juicio condicional no puede ser llamado entonces "hipótesis" (véase Robert E. Butts, art. cit. *infra* [2], especialmente pág. 196).

Cierto número de autores han rechazado por completo las hipótesis, y las han identificado con la pretensión injustificada de formular enunciados que se refieran a causas — a "verdaderas causas". Para tales autores, toda hipótesis se refiere a "causas" —las cuales no pueden nunca descubrirse— y a la vez todo juicio relativo a causas es hipotético. Estas opiniones han sido mantenidas por los positivistas en general y por Comte en particular. Según Comte, el fraguar hipótesis es propio del pensamiento teológico (los dioses como agentes naturales) y del pensamiento metafísico (la "explicación" de los fenómenos naturales a base de "causas ocultas", "simpatías", etc.). En cambio, el pensamiento positivo no admite hipótesis, pues en vez de intentar conocer el "porqué", se limita a conocer lo único que puede conocerse: el "cómo" — no, pues, las "causas", sino las relaciones (expresables mediante leyes) entre fenómenos. Así, Comte rechaza inclusive la posibilidad de "explicaciones causales" en sentido propio.

Algunos positivistas a fines del siglo XIX y dentro del siglo XX han manifes-

tado opiniones menos tajantes que las de Comte. Desde luego, han rechazado las hipótesis cuando éstas aparecen bajo forma de "especulaciones", pero han admitido las hipótesis cuando éstas se expresan en proposiciones condicionales en principio verificables, o que se espera que puedan verificarse. Algunos han admitido las hipótesis como "explicaciones provisionales" — o especie de "andamies conceptuales". Tal es el caso de Ernst Mach y de todos los autores que han usado la expresión 'hipótesis de trabajo' *(Arbeitshypothese).* La función de las hipótesis en este caso es ayudar a comprender mejor los fenómenos de que se trata. La hipótesis no es confirmada (o invalidada) por los fenómenos, pues de lo contrario no sería una hipótesis, pero no es totalmente independiente de los fenómenos, pues de lo contrario no ayudaría en nada a comprenderlos.

Whewell (VÉASE) manifestó que las hipótesis científicas son no sólo justificadas, sino también indispensables. Otros autores que han "defendido" las hipótesis han puesto de manifiesto que el valor de las mismas es superior a su mera "utilidad"; las hipótesis no son para estos autores convenciones cómodas o ficciones. Entre quienes más se han destacado en la citada "defensa del valor de las hipótesis" en la ciencia, figura Meyerson. "Las hipótesis —ha escrito este filósofo— son algo más que un andamiaje destinado a desaparecer cuando el edificio está construido; poseen un valor propio, y corresponden ciertamente a algo muy profundo y muy especial en la propia Naturaleza" *(op. cit. infra).*

En la actualidad es mucho menos frecuente discutir si hay que admitir o no hipótesis en las teorías científicas, que analizar el significado o significados de 'hipótesis' en relación con el significado de otros términos usados en el lenguaje científico. Lo que preocupa hoy es, pues, "la lógica del concepto *hipótesis".* Dos puntos merecen destacarse a este respecto.

Primeramente, se ha reconocido que, dado un determinado enunciado teórico, tal enunciado es una hipótesis no en sí mismo, sino en relación con la teoría dentro de la cual se halla. Esta teoría —como puede verse con particular claridad cuando se trata de la ciencia física— tiene diversos niveles conceptuales, tales como enunciados sobre medidas, leyes, principios, etc. Un determinado enunciado que en un momento puede ser una hipótesis puede ser en otro momento una ley.

Luego, teniendo en cuenta la situación anterior, y una vez "estabilizada" una teoría, se ha tendido a distinguir cuidadosamente entre la hipótesis, por un lado, y el principio, la ley, el fundamento, la causa, el postulado, la teoría, la síntesis, etc., por el otro. Las razones más usuales en favor de esta distinción son las siguientes: mientras la hipótesis es una anticipación de hechos ulteriormente comprobables, el principio es un fundamento ideal, el fundamento es un principio real, la causa es un antecedente invariable, la síntesis es una generalización inductiva y la teoría es una síntesis de leyes. Por desgracia, la mencionada distinción adolece de dos defectos: por un lado, restringe demasiado el papel de las hipótesis, y por el otro define demasiado ampliamente los otros conceptos. Por este motivo se tiende hoy a dar otras definiciones de la hipótesis. Una de ellas es la que hace de las hipótesis enunciados no comprobados o no comprobables, a diferencia de los llamados enunciados de observación o de hechos, que son enunciados comprobados. Desde este punto de vista las hipótesis pueden ser consideradas (según ha propuesto J. H. Woodger) como enunciados teóricos. Ahora bien, aunque esta definición es más aceptable que la anterior, tiene dos inconvenientes. Por un lado, olvida que los enunciados de observación pueden funcionar también como hipótesis. Por otro lado, no tiene en cuenta que hay, en rigor, dos tipos de enunciados hipotéticos. En vista de esto se ha propuesto (H. Leblanc) considerar los dos siguientes tipos de hipótesis: (1) *hipótesis amplificadoras,* que constituyen la conclusión de cualquier inferencia inductiva permisible (o aceptable) con un enunciado de observación como premisa y (2) *hipótesis explicativas,* que constituyen la premisa de alguna inferencia permisible (o aceptable) con un enunciado de observación o una hipótesis como conclusión. Las hipótesis amplificadoras se refieren a predicciones o a retrodicciones de hechos y sirven para ampliar nuestro conocimiento; las hipótesis explicativas permiten conocer por qué un enunciado dado, caso de ser verdadero, lo es, y sirven para profundizar nuestro conocimiento. Ahora bien, puesto que como una hipótesis dada puede servir como conclusión de una inferencia y premisa de otra inferencia, tal hipótesis puede ser a la vez amplificadora y explicativa.

Obras sistemáticas en orden cronológico: E. Naville, *La logique de l'hypothèse,* 1880. — Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse,* 1902 (trad. esp.: *La ciencia y la hipótesis,* 1943). — Pierre Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure,* 1906. — Émile Meyerson, *Identité et Réalité,* 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad,* 1929). — Albert Görland, *Die Hypothese,* 1911. — Hugo Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einen kritischen Analyse der Fundamenten der Realitivitätstheorie,* 1921. — Wilhelm Daub, *Der Sinn der Hypothese in der Philosophie der Gegenwart,* 1923 (Dis.). — André Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation,* 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación,* 1945). — A. Quarto di Palo, *Ipotesi e realtà,* 1949. — Para los análisis más actuales sobre la noción de hipótesis, véase la bibliografía de los artículos INDUCCIÓN y PROBABILIDAD; destacamos aquí: W. Kneale, *Probability and Induction,* 1949. — R. G. Braithwaite, *Scientific Explanation,* 1953. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* 1959 (trad. inglesa, con apéndices, de la obra: *Logik der Forschung,* 1935). — Íd., íd., *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge,* 1962. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study of the Logic of Confirmation,* 1959. — Hugues Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities,* 1962. — Véase también J. H. Woodger, en la bibliografía del artículo BIOLOGÍA. — Escritos históricos: M. Alterburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos,* 1905. — N. M. Thiel, *Die Bedeutung der Wortes Hypothesis bei Aristoteles,* 1919 (Dis.). — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 1941. — Robert E. Butts, "Hypothesis and Explanation in Kant's Philosophy of Science", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XLIII (1961), 153-70. — Íd., íd., "Kant on Hypotheses in the 'Doctrine of Method' and the *Logik*", *ídem,* XLIV (1962), 185-203.

HIPOTÉTICO. En la doctrina tradicional de la proposición se llaman

proposiciones formalmente hipotéticas a las proposiciones compuestas en las cuales se manifiesta explícitamente la presencia de dos proposiciones. Las proposiciones formalmente hipotéticas se subdividen, entre otras, en copulativas, disyuntivas y condicionales, con lo cual se distingue entre proposición formalmente hipotética en general y proposición condicional. En la misma doctrina se llaman proposiciones virtualmente hipotéticas a las proposiciones aparentemente simples, pero en realidad compuestas. Las proposiciones virtualmente hipotéticas se subdividen en exclusivas, exceptivas, reduplicativas, comparativas y exponibles. Hemos dado esquemas de todas ellas en el artículo PROPOSICIÓN (II. Proposiciones compuestas).

También se definen las proposiciones hipotéticas (o juicios hipotéticos) como una de las tres clases de proposiciones en las cuales se subdividen las proposiciones (o los juicios) en virtud de la relación (VÉASE Juicio y RELACIÓN).

Se llaman silogismos hipotéticos a los silogismos en los cuales la premisa mayor es una proposición hipotética (en el sentido amplio indicado al principio) y la premisa menor afirma o cancela una de las partes de la premisa mayor. Los silogismos hipotéticos son divididos en condicionales, disyuntivos y conjuntivos según sea la conectiva empleada en la premisa mayor. Con esto se distingue asimismo entre silogismo hipotético en general y silogismo condicional.

En la lógica actual los silogismos hipotéticos constituyen leyes de la lógica sentencial llamadas asimismo leyes de transitividad. La expresión simbólica de las mismas es:

$$((p \supset q) \,.\, (q \supset r)) \supset (p \supset r),$$
$$((p \equiv q) \,.\, ((q \equiv r)) \equiv (p \equiv r).$$

Como puede advertirse, a diferencia de los silogismos asertóricos presentados en la lógica cuantificacional elemental, los antecedentes y consecuentes de los condicionales y bicondicionales son enunciados tomados en conjunto (y simbolizados mediante letras sentenciales) y no enunciados en los que se manifiesta la composición (y simbolizados mediante letras predicados y letras argumentos cuantificadas).

Para el sentido de 'hipotético' en tanto que basado en una hipótesis, véase el artículo sobre este último concepto.

HIPOTIPOSIS. El término griego ὑποτύπωσις significa "bosquejo" (plural: ὑποτύποσεις , "bosquejos"). Este término es conocido en la historia de la filosofía sobre todo por el uso hecho de él por Sexto, el Empírico, y por Kant.

Sexto escribió una obra titulada Πυῤῥώμεναι ὑποτύπωσις O *Bosquejos pirrónicos.* También otros autores (por ejemplo, San Clemente, Proclo) utilizaron el vocablo ὑποτύπωσις en títulos de obras, pero éstas son menos conocidas que la de Sexto. El vocablo ὑποτύπωσις corresponde en estos títulos a lo que querían significar los retóricos y gramáticos al definir la hipo-tiposis como un modo bien "marcado" y "articulado" de presentar un argumento o serie de argumentos (véase Quintiliano, *Institutiones oratoriae,* IX ii 4).

Kant utilizó el vocablo en cuestión en la *Crítica del juicio* (§ 59). Al hablar de la belleza como símbolo de la moralidad, Kant escribió lo siguiente: "Toda hipotiposis (exposición, *subiectio sub adspectum)* como ilustración *[Versinnlichung]* es doble. O es *esquemática,* por cuanto a un concepto que aprehende el entendimiento se le da *a priori* la intuición correspondiente; o es *simbólica,* por cuanto a un concepto que sólo la razón puede pensar y que no se adecua a ninguna intuición sensible se le proporciona una intuición tal, que el procedimiento de tratar con ella es meramente análogo al observado en el esquematismo, es decir, tal que lo que coincide con el concepto es meramente la regla de este procedimiento y no la intuición misma, con lo cual el acuerdo lo es meramente con la forma de la reflexión y no con el contenido." Se trata, pues, de establecer la posibilidad de un modo o procedimiento de representación comparable al esquema (VÉASE). Según Kant, tanto el modo de representación (intuitivo) esquemático como el simbólico son "hipotiposis", esto es, exposiciones ["presentaciones"] *(exhibitiones) y* no "meras señales".

HIPPIAS (siglo V antes de J. C.) de Elis perteneció a la primera generación de los sofistas y fue celebrado en la Antigüedad por su saber enciclopédico: se suponía que dominaba todas las ciencias y practicaba todas las artes (Cfr. Platón, *Hipp. Min.,* 368 B-D; Filostrato, *Vita soph.,* I, ii, 1 y sigs.). Tal como Platón lo transmite en sus diálogos *Hippias* (mayor y menor) y *Protágoras,* parece haber establecida una diferencia fundamental entre lo que es bueno por naturaleza y lo que es conforme a la ley. Lo primero es eternamente válido; lo segundo es contingente, y por eso toda ley humana es, en su opinión, una coacción contra su naturaleza y, en última instancia, contra los propios dioses, de quienes procede lo eterno.

Véase la bibliografía del artículo SOFISTAS. Para los fragmentos: Diels-Kranz 86 (79); M. Untersteiner, I *sofisti,* 1949, págs. 326-63 [textos, comentarios y bibliografía]. — Además: G. Vatoraz, *Del sofista Ippia eleo,* 1909.

HISTORIA. El término griego ἱστορία significa "conocimiento adquirido mediante investigación", "información adquirida mediante busca". Éste es el sentido que tiene ἱστορία en el tratado aristotélico Περὶ τά ζῷα ἱστορία , *Historia animalium.* Como la investigación o busca aludidas suelen expresarse mediante narración o descripción de los datos obtenidos, 'historia' ha venido a significar "relato de hechos" en una forma ordenada, y específicamente en orden cronológico.

Siendo la historia un conocimiento de hechos o de acontecimientos y, en cierta medida, un conocimiento de "cosas singulares", el vocablo 'historia' ha sido usado en diversos contextos. Francis Bacon concebía la historia como conocimiento de objetos determinados por el espacio y el tiempo. Se trataba de un conocimiento de hechos y no de "esencias" o de "naturalezas". Por ello la historia se divide, según Bacon, en tres grandes sectores: la historia de la Naturaleza, la historia del hombre y la historia sagrada. Todavía es común distinguir entre "historia natural" e "historia humana", pero hay tendencia a usar "historia" solamente en relación con asuntos humanos. En el presente artículo trataremos de la historia primordialmente como "historia humana". Nos referiremos tanto a la historia propiamente dicha, o contenido de la historiografía, como a la historiografía (disciplinas históricas, ciencia histórica, etc.). De acuerdo con una de las "Observa-

ciones" que figuran al principio de la presente obra, escribiremos "historia" al referirnos a la realidad histórica, e "Historia" al referirnos a la ciencia histórica o historiografía. Sin embargo, en algunos casos esta convención no resulta suficiente. En efecto, en la llamada "filosofía de la historia" se trata tanto de la realidad histórica como de las disciplinas históricas, siendo a veces difícil distinguir entre una y otra. El inconveniente que ofrece esta frecuente ambigüedad está a menudo compensado con una ventaja: el de que, en rigor, ciertos conceptos se refieren tanto a la "historia" como a la "Historia" y a las relaciones entre ambas.

Nos ocuparemos aquí de la historia —y de la Historia— en cuanto objeto de reflexión filosófica. Esta reflexión ha recibido, desde Voltaire, el nombre de "filosofía de la historia". Bajo este nombre se entienden muy diversas investigaciones, análisis y especulaciones. Las ordenaremos bajo dos secciones: (I) Filosofía formal de la historia (y, reiteramos, de la Historia) y (II) Filosofía material de la historia. Los adjetivos 'formal' y 'material' son usados aquí como nombres cómodos y relativamente adecuados. Pero su significado es más amplio —e, inevitablemente, más vago— del que tienen tales adjetivos en otros contextos. En efecto, bajo el nombre 'formal' entendemos todas las investigaciones, análisis y hasta especulaciones que se ocupan de la naturaleza de la realidad histórica, de los hechos históricos, de los conceptos fundamentales de la Historia, etc., etc. independientemente de la historia "concreta", la cual es traída a colación usualmente a modo de ejemplo y aclaración de las nociones presentadas. Bajo el nombre material' entendemos todas las investigaciones, análisis y, sobre todo, especulaciones que tienen como objeto directo la historia "concreta" y que aspiran a ordenar los hechos históricos de diversos modos. La filosofía formal de la historia (y de la Historia) es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter crítico. La filosofía material de la historia es principalmente, pero no exclusivamente, de carácter especulativo. La filosofía formal se ocupa primariamente de conceptos; la material, primariamente de hechos.

Aunque mantendremos la apuntada división de la filosofía de la historia en dos secciones, no olvidaremos que se trata de una división en gran parte convencional. En efecto, no es infrecuente que problemas "materiales" se entremezclen con problemas "formales" y viceversa. La dificultad de distinguir entre lo "formal" y lo "material" en el sentido aquí introducido se manifiesta también en la exposición de las ideas de los propios filósofos de la historia. San Agustín, Hegel, Spengler, Toynbee, etc., son considerados como filósofos "materiales" de la historia, pero hay en ellos abundantes consideraciones del tipo de las que llamamos "formales". Por otro lado, Rickert, Collingwood y filósofos "analíticos" como Hempel, Mandelbaum, etc. son considerados como filósofos "formales" de la historia, pero hay en algunos de ellos ciertas consideraciones que implican ideas sobre la "filosofía material de la historia".

I. Comenzaremos con la filosofía formal de la historia. Según indicamos, lo más característico de ella es que, en vez de ocuparse de ordenar la historia "concreta", interpretarla y buscar acaso su "sentido último", se ocupa de los conceptos por medio de los cuales se entiende, o puede entenderse, la realidad histórica, así como de los conceptos básicos usados en la Historia (o historiografía). Los problemas de la filosofía formal de la historia (y de la Historia) pueden clasificarse en los grupos siguientes.

Problemas ontológicos. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Qué tipo de realidad es la realidad histórica?; ¿En qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural?; ¿Cuál es la naturaleza de los hechos históricos?

Las respuestas dadas a estas preguntas y otras similares son múltiples. Mencionemos algunas a modo de ejemplos. Según algunos, la realidad histórica es una realidad *sui generis,* distinta de cualesquiera otras realidades. La llamada "historicidad" no es, según ello, una mera característica formal de lo histórico, sino algo así como el *constitutivum* de la realidad histórica. Según otros, la realidad histórica no se distingue fundamentalmente de otras realidades y hasta puede reducirse últimamente a la realidad natural. Ciertos autores indican que los hechos o acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles, en tanto que los hechos o acontecimientos naturales son repetibles. Así, la Historia es una ciencia idiográfica en tanto que la física y otras disciplinas naturales son ciencias nomotéticas (véase NOMOTÉTICO).

Problemas epistemológicos. Con frecuencia presuponen algunas de las cuestiones anteriores, pero pueden formularse separadamente. Los problemas epistemológicos conciernen primariamente a la relación sujeto cognoscente-objeto conocido (o cognoscible) en el campo de la historia. Algunas de las cuestiones planteadas en este respecto son las siguientes: ¿Es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes?; ¿Es un conocimiento "inmediato" fundado en alguna forma de "experiencia humana"?; ¿Es el material histórico fundamentalmente conceptualizable o simplemente intuible?; ¿Hay en la Historia categorías, y cuáles son éstas?; ¿Es la Historia una "ciencia social"?; ¿Qué es la verdad histórica y cómo difiere (caso que difiera) de otras concepciones acerca de la verdad?; ¿Se refieren los juicios históricos solamente a individuos, o bien a alguna clase de "universales"?; ¿Son las leyes históricas distintas o no de las leyes naturales?

Hay asimismo muy diversas respuestas a las cuestiones citadas. Limitémonos a mencionar algunas. Según varios autores, el conocimiento histórico es conceptualizable, aunque de modo distinto del natural. Otros indican que es conceptualizable de modo semejante, o idéntico en principio, al natural. Otros manifiestan que no es conceptualizable y que es simplemente directo e "intuitivo". Para algunos, la Historia es reducible a alguna "ciencia social", tal como la sociología, de forma que las leyes sociológicas pueden explicar en principio enteramente los acontecimientos históricos. Para otros, la Historia no es reducible a ninguna otra ciencia, ya sea por su carácter peculiar, ya porque, en última instancia, no es propiamente una "ciencia".

Hemos indicado antes que muchos de los problemas epistemológicos están estrechamente ligados a los que hemos llamado "problemas ontológicos". Algunas de las cuestiones antes citadas muestran que tal efectivamente ocurre. Podríamos añadir a ello otras cuestiones que es difícil clasificar como epistemológicas o como ontológicas y que podrían llamarse "crí-

ticas": son cuestiones tales como las siguientes: ¿Hay factores causales primarios en la historia? En el caso de que los haya, ¿se trata de factores "materiales" —como las relaciones económicas, las razas, etc.— o bien "ideales" — como las ideologías, el "espíritu de las épocas", etc.?; ¿En qué consiste propiamente la "explicación histórica"?; ¿Se explican los hechos históricos mediante leyes parecidas —aunque no necesariamente idénticas— a las leyes naturales, o bien mediante una especie de "sentido"?

Problemas metodológicos. Algunos filósofos de la historia se han ocupado a veces de los llamados "métodos de la historiografía", tales como la crítica de las fuentes y otras cuestiones. No consideramos que tales problemas sean propiamente filosóficos. En cambio, hay problemas de filosofía formal de la historia de carácter metodológico tales como los posibles métodos de presentación y organización del material histórico — inducción, deducción, descripción, clasificación, etc. Se observará que estos problemas son también en gran medida epistemológicos.

En la época actual los problemas que suelen tratarse con más frecuencia en la filosofía formal de la historia son problemas tales como: la naturaleza de los hechos históricos y la posible diversidad de "tipos" de hechos históricos; los lenguajes de la Historia; el sujeto o los sujetos de la historia; la explicación histórica. Por desgracia, no podemos entrar en cada uno de estos problemas. A algunos de ellos nos hemos referido en otros artículos de la presente obra (véase, por ejemplo, HECHO). Sin embargo, procuraremos dar una idea de la naturaleza de varios de estos problemas y de algunas de las soluciones propuestas para ellos a través de una clasificación de "escuelas" en la filosofía formal de la historia. Nos atendremos a "escuelas" hoy vigentes o por lo menos a "escuelas" cuyas posiciones son hoy todavía objeto de discusión. Como para las otras clasificaciones y divisiones propuestas en el presente artículo, reconocemos que la ahora introducida tiene mucho de convencional.

Por un lado, hay lo que podemos llamar "escuela ontológica" y "antropológica" y también "filosófico-antropológica". Ésta se ocupa principalmente de la naturaleza del hombre y de la esencia de la historicidad o de lo histórico. En un sentido *muy amplio* de este término, los pensadores agrupados en esta "escuela" —que, por supuesto, no es una escuela en sentido estricto, sino un mero principio de clasificación— pueden colocarse bajo el rótulo "historicismo" (VÉASE). De la escuela en cuestión hay por lo menos cuatro variedades:

La ejemplificada en nombres como Dilthey y Ortega y Gasset. Según Dilthey, lo que el hombre sea, lo es o, mejor dicho, lo experimenta *(erfährt)* sólo en y por medio de la historia *(durch die Geschichte).* Para Ortega y Gasset, el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino historia. A veces, como sucede en Dilthey y muchos de sus seguidores, el punto de vista ontológico se combina con un punto de vista epistemológico — y con frecuencia el primero está determinado por el último. A veces el significado de 'histórico' no es en esta escuela perfectamente claro: 'histórico' puede significar también 'cultural'.

La ejemplificada en diversas formas del marxismo. Aunque este último es fundamentalmente una filosofía material de la historia (véase infra), y aunque sus representantes rechazarían adjetivos como 'ontológico' y hasta 'historicista', puede también considerarse como una de las variedades del grupo de que ahora tratamos por cuanto se halla fundada en una serie de conceptos relativos al modo de entender la realidad humana. Bien que ésta sea concebida como una realidad natural, lo es en un sentido muy distinto del naturalismo mecanicista. En todo caso, el marxismo hace hincapié en lo histórico como proceso dialéctico sin el cual no se constituiría el hombre y por el cual el hombre va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases.

La ejemplificada en Troeltsch, Mannheim y otros autores. Según ella, todo modo no histórico de considerar el hombre es una simplificación racionalista. La conducta humana es explicable sólo a través del desarrollo histórico concreto. Por eso los acontecimientos humanos son declarados verdaderos en su historia y no fuera de ella. Lo que hay fuera de la historia es irreal y utópico.

La ejemplificada en Heidegger. Según ella, hay un elemento de historicidad en el *Dasein* (VÉASE), el cual está arraigado en la temporalidad. La historicidad (v.) es así la "apertura" del campo de toda posible historia.

Por otro lado, hay lo que puede llamarse "escuela epistemológica". Esta expresión es particularmente insuficiente, por cuanto algunos de los más destacados "representantes" de esta "escuela" son también representantes de la "escuela ontológica". Tal sucede, por ejemplo, con Dilthey y Mannheim. De esta escuela hay por lo menos tres variedades:

La ejemplificada por Dilthey y Mannheim. Consiste en afirmar que hay dos lados del *globus intellectualis:* las ciencias de la Naturaleza y las ciencias del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL). Estas últimas son ciencias en las cuales en vez de un explicar *(erklären)* hay un comprender *(Verstehen)* [véase COMPRENSIÓN], y también un interpretar (v. HERMENÉUTICA). Interpretar es descifrar comprensivamente lo que significan los "signos" en cuanto "signos históricos". Los objetos históricos aparecen como sistemas de "signos" mediante los cuales puede re-construirse comprensivamente el pasado.

Mannheim ha puesto de relieve esta posición del modo siguiente: en la historia la realidad del "conocedor" es fundamental, no en cuanto falsea lo conocido, sino en cuanto pertenece a la realidad de lo conocido. Así, Verdadero' y 'falso' no tienen el mismo sentido en Historia que en otras realidades, pues lo que es "falso" puede influir en los desarrollos históricos tanto o más que lo que es "verdadero". Hay, pues, un elemento "activista" en el conocimiento histórico. Las ideas al respecto de Mannheim han sido elaboradas en función de la sociología, y especialmente de la llamada "sociología del conocimiento" o "sociología del saber" (véase SABER), pero pueden asimismo aplicarse a la historia.

La ejemplificada en diversas formas más o menos atenuadas de neo-kantismo. Los representantes principales de esta variedad son Windelband, Rickert y Cassirer. Su problema capital es el de cómo es posible la Historia en cuanto ciencia. Ello significa investigar si hay categorías específicas de lo histórico. Es común a estos pensadores considerar que los juicios históricos están relacionados con juicios de valor, de modo que fundan el conoci-

miento histórico en una axiología — y en particular en una axiología "objetivista". También es común en ellos distinguir entre "ciencias naturales" y "ciencias culturales" — entre estas últimas, la Historia.

Describiremos a la carrera algunas de las ideas de dichos representantes. Lo más característico de Windelband es la ya mencionada distinción entre ciencias nomotéticas (en las cuales intervienen leyes y predicciones) y ciencias idiográficas (fundadas en la investigación de "formas" en cuanto estructuras que poseen rasgos "únicos"). Lo más característico de Rickert es la distinción entre universalización e individualización, entre explicación causal y descripción, entre "ausencia de valores" y "presencia de valores". Lo más característico de Cassirer es la distinción entre el método basado en la noción de causa y el método basado en la noción de forma. Este último método usa conceptos como los de estructura y campo. El método basado en la "forma" equivale a un estudio e interpretación de los procesos de simbolización.

La ejemplificada en Croce y Collingwood y, en general, en la llamada "posición idealista". Esta variedad ofrece ideas semejantes a las defendidas por lo que hemos llamado "formas más o menos atenuadas de neokantismo". Sus principales tesis son las siguientes:

Entender algo históricamente equivale a revivirlo, es decir, a hacerlo presente. De lo contrario, no es entendido, sino simplemente descrito. La historia es, como dice expresamente Collingwood, "la reactualización del pasado".

La historia es historia del "pensamiento". Esto significa que los acontecimientos históricos (como las obras de arte, las instituciones políticas y otros) no tienen sentido a menos que sean interpretados como "pensamientos" de alguien (el vocablo 'pensamiento' es entendido en sentido muy amplio, que incluye actos de voluntad, propósitos, sentimientos, etc.). Los "objetos" históricos sin "pensamientos" no son propiamente históricos. Por otro lado, ciertos objetos o acontecimientos naturales (por ejemplo, un terremoto) pueden convertirse en acontecimientos históricos en la medida en que sean "pensados".

El pensamiento es, por tanto, experiencia histórica. Y solamente cuando se re-vive esta experiencia histórica se está escribiendo Historia. El resto es mera arqueología o, como diría Croce, "crónica". La historia es, pues, algo "interno" y no algo "extemo".

Finalmente, hay lo que puede llamarse "escuela analítica", especialmente vigente en los países anglosajones. Esta escuela no se ocupa de la estructura o naturaleza de la realidad histórica, y por lo común niega que haya diferencia básica entre ciencias naturales y ciencias históricas. Se caracteriza asimismo por su interés en ciertos problemas (ante todo, por el interés en el problema de la "naturaleza de la explicación histórica" y, desde luego, por cierto lenguaje o tono eminentemente "crítico"). Ofrece por lo menos dos variantes:

La ejemplificada por autores como C. G. Hempel, P. Gardiner, y en parte K. R. Popper. Según estos autores, los acontecimientos históricos son explicables por medio de leyes generales; mejor dicho, los acontecimientos históricos deben (o deberían) deducirse en principio de leyes generales. La explicación histórica es, así, idéntica a la explicación científica (o científico-natural).

La ejemplificada por autores como William Dray, y en parte Maurice Mandelbaum. Estos autores han sido calificados (por el propio Mandelbaum) de "reaccionistas", pues aunque aceptan el carácter científico de la explicación histórica, reaccionan contra el extremismo de Hempel y Gardiner en varios respectos; por ejemplo, indicando que las leyes explicativas que se pretende traer a colación son o demasiado generales o demasiado específicas. Además, indican que en historia no se trata solamente de explicación legal, sino que hay otros "modelos" de explicación histórica, tales como la "serie continua" y otros. Opiniones similares expresan algunos autores como A. C. Danto. Otros, como W. H. Walsh, se han acercado a la posición idealista, pero sin abandonar la actitud crítica y analítica. Isaiah Berlin podría ser considerado en parte como uno de los "reaccionistas", pero, sin adherirse en ninguna forma al idealismo, va "más allá" de ellos en tanto que se opone a todo intento de formular "leyes" en historia y especialmente a todo intento de confirmar la tesis del "determinismo histórico".

II. Tocaremos ahora algunos aspectos de la filosofía material de la historia. Ciertos problemas tratados por los filósofos que vamos a considerar han sido asimismo dilucidados por los pensadores que han elaborado una filosofía formal de la historia. Tal ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los factores causales y en particular los factores causales últimos en la historia. En buena parte, las filosofías materiales de la historia se basan en la idea de que hay alguna constancia en factores causales. La filosofía material de la historia se ocupa también, explícita o implícitamente, de la cuestión del "sentido de la historia". En gran parte la filosofía material de la historia coincide con lo que hemos llamado "metahistoria" (VÉASE).

Un modo de tratar la filosofía material de la historia es describir la sucesión histórica de filosofías materiales de la historia, ya sea de las filosofías individuales, como San Agustín, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, etc., ya sea de las grandes concepciones histórico-filosóficas en ciertas culturas o en ciertos períodos, como en las llamadas "concepción judía", "concepción cristiana", etc. Otro modo de tratar la filosofía material de la historia es proceder a una o varias clasificaciones de filosofías de la historia o de "visiones de la historia" — como podrían llamarse tales filosofías materiales de la historia. Adoptaremos este segundo procedimiento, y mencionaremos dos posibles clasificaciones.

La primera clasificación está basada en el factor capital que se considere como motor del desarrollo histórico. Puede hablarse entonces de una concepción (o visión) teológica, metafísica y naturalista de la historia. La concepción teológica es la de aquellas doctrinas que explican la historia humana como realización de los designios de una Providencia, o como una "marcha" hacia un "reino divino" (trascendente a la historia). La concepción metafísica es la de aquellas doctrinas que colocan una entidad metafísica —la Voluntad, la Idea, el Inconsciente, etc.— en el centro productor de la historia, de modo que ésta es concebida como realización, o autorrealización, de tal entidad metafísica. La concepción naturalista es la de aquellas doctrinas que erigen uno o varios de los llamados "factores reales" en motores efectivos del desen-

volvimiento histórico, o que convierten la historia en un desarrollo inexorable de etapas tales como la niñez, la juventud, la madurez, etc. de la humanidad. Entre las concepciones naturalistas figuran las que se fundan en factores como las relaciones económicas, las razas, las condiciones geográficas, etc. Algunos autores (como Max Scheler) han denunciado estas concepciones como insuficientes, pero no se han adherido por ello a las teorías de carácter teológico o metafísico. Para Scheler, la historia se explica como conjunción de factores reales y determinaciones ideales. Los primeros poseen la fuerza; las segundas imprimen la dirección.

Gran auge han tenido algunas de las concepciones que han elegido como factor primario de la historia un elemento muy básico, tal como el de las razas (Gobineau), el impulso sexual (concepciones derivadas del freudismo) y las relaciones económicas (marxismo). Esta última concepción sobre todo ha tenido y tiene gran influencia; nos hemos referido a ella especialmente en varios artículos (por ejemplo: MARXISMO, MATERIALISMO). Típico de todas estas concepciones y en particular del marxismo —y en parcial del aspecto del mismo llamado "materialismo histórico"— es el considerar el factor real elegido como lo que constituye la infraestructura histórica, explicándose las diversas manifestaciones culturales (arte, religión, etc.) como superestructuras de tal infraestructura. Ello no significa que la relación entre la infraestructura y las superestructuras sea simple o fácil; en efecto, muchos autores reconocen que las superestructuras históricas tienen, o pueden tener, una realidad y una evolución "propias" y tanto más independientes de la infraestructura cuanto más "alejadas" estén de ésta. Así, por ejemplo, si se considera que la infraestructura son las relaciones económicas, puede admitirse que el arte está muy estrechamente ligado con la infraestructura, pero que lo está menos, por ejemplo, la ciencia abstracta, y en particular la lógica o la matemática.

La segunda clasificación de filosofías materiales de la historia está basada en la "forma" del desenvolvimiento histórico. Pueden considerarse por lo pronto dos de tales "formas": la lineal y la cíclica.

En la forma lineal se concibe la historia como un desenvolvimiento continuo, o más o menos continuo, a través de ciertas "fases" o "etapas". Consideramos dos grupos de desenvolvimiento lineal: en el primero, se elige un hecho histórico que se estima central y decisivo, una especie de "nudo" de la historia; en el segundo se insiste en las "fases" o "etapas" sin elegir necesariamente un hecho central.

Cuando el hecho central es de carácter político —en un sentido muy amplio de 'político'— tenemos concepciones de la historia como la de Polibio. Para este autor, la historia es una "marcha" hacia la unificación del mundo bajo el poder romano. Cuando el hecho central es de carácter religioso tenemos concepciones de la historia como la de los hebreos y la llamada "concepción cristiana", especialmente tal como ha sido representada por San Agustín y Bossuet. Se trata entonces de una concepción "providencialista", en la que se destaca fuertemente el carácter temporal, dramático e irreversible de lo histórico. Importante es especialmente la concepción de San Agustín a la que nos hemos referido con más detalle en los artículos sobre este pensador y sobre CIUDAD DE DIOS. La historia es para San Agustín la historia del modo como las "dos ciudades" están mezcladas en la tierra. Contrariamente a lo que sucede con algunas de las interpretaciones naturalistas antes aludidas, en la concepción agustiniana los factores políticos, económicos, sociales, etc. son como la superestructura no de una infraestructura natural, sino de un "designio más elevado".

Cuando se consideran especialmente las "fases" o "etapas" tenemos muy diversas concepciones posibles de la historia de acuerdo con el aspecto histórico o el factor histórico que se ponga más de relieve. Así, tenemos concepciones culturales como muchas del siglo XVIII (Condorcet, Voltaire) y, en general, todo el "progresismo"; concepciones "bioculturales", como la ejemplificada en Herder (v.) : la historia aparece aquí como un desarrollo desde la niñez hasta la madurez del "género humano"; concepciones metafísicas, como las de Fichte y Hegel; concepciones que pueden llamarse "sociales", como las de Comte y Marx.

Cada una de estas filosofías o "visiones" de la historia es harto compleja y no queda explicada con sólo clasificarla en un grupo de interpretaciones de la historia. Sin embargo, nos abstenemos aquí de mayores precisiones por haber dedicado artículos especiales a cada uno de los autores mencionados. Nos limitaremos a indicar que aun en los casos en los que se destaca fuertemente una línea ininterrumpida de evolución histórica no se excluye por ello la posibilidad de "avances" y "retrocesos". Por lo demás, algunas de las filosofías mencionadas pueden calificarse de "progresistas" y "optimistas" (tales, muchas de las formuladas en el siglo XV III); otras, en cambio, pueden calificarse de "pesimistas". En estas últimas hay también la idea de un desenvolvimiento histórico, pero es hacia fases cada vez más "decadentes". Una idea de la concepción "pesimista" y "decadentista" la encontramos en Rousseau. Ideas al respecto se hallan asimismo en autores como Ludwig Klages y Theodor Lessing (VÉANSE). También puede considerarse como "pesimista" en gran medida la concepción "tradicionalista" de la historia (de Bonald, de Maistre, Donoso Cortés). Aunque estos últimos autores sean asimismo "providencialistas" lo son en un sentido muy especial, pues para ellos la historia es una especie de "castigo". Específicamente, para los autores citados la "revolución" es un castigo impuesto por Dios a los hombres por haberse separado de las verdaderas creencias y del tipo de sociedad considerada por ellos como la "sociedad perfecta".

En lo que toca a la forma cíclica, consiste esencialmente en admitir que la historia se desenvuelve en etapas o fases, pero que éstas se repiten, ya sea en ciertas culturas, o en ciertas sociedades, o en ciertos períodos. También tenemos dos grupos de desenvolvimiento cíclico.

Uno de estos grupos se funda especialmente en factores sociológicos y culturales. Ejemplos al respecto son autores como Abenjaldún y Vico. El otro grupo se basa principalmente en la idea de las culturas o civilizaciones; representantes del mismo son Spengler y Toynbee. Nos hemos referido asimismo a las concepciones correspondientes en los artículos dedicados a dichos autores.

Las concepciones cíclicas tienen importancia por cuanto destacan la uni-

dad del "complejo cultural" de cada fase. Por otro lado, tienden a considerar la historia un tanto artificialmente, por su interés en ver repetirse en cada cultura, civilización o período las mismas "fases". Desde luego, algunos autores (como Toynbee) señalan que no hay ninguna necesidad estricta de que cada cultura pase siempre por las fases admitidas como "modelo"; una cultura puede "detenerse" o "enlazarse" con otra. Observemos que los autores que defienden un desenvolvimiento lineal tienden a veces a admitir la posibilidad de que tal desenvolvimiento se convierta en cíclico.

Combinaciones de las ideas lineal y cíclica, y de las concepciones progresista y decadentista pueden dar lugar a varias visiones más complejas para cada una de las cuales puede encontrarse una "forma", "modelo" o "figura". Así, puede hablarse de desenvolvimiento histórico en espiral (positiva), o en forma de constantes y periódicas "recaídas", etc., etc. Pueden introducirse figuras más complejas, como hizo Lotze *(Mikrokosmos,* V, ii, 1) al hablar del carácter epicicloide del desenvolvimiento histórico.

La división aquí establecida de la filosofía de la historia en una parte formal y en una parte material ha destacado los aspectos más propios de cada uno de los estudios correspondientes con detrimento de las muchas relaciones que hay entre ambas. Estas relaciones pueden advertirse claramente cuando se consideran algunos problemas con amplitud suficiente. Así, por ejemplo, el problema de si hay o no factores causales primarios en historia aunque en principio perteneciente a la filosofía formal de la historia, no puede tratarse adecuadamente a menos de tenerse en cuenta parte del material tratado en algunas filosofías materiales de la historia. Por otro lado, las filosofías materiales de la historia presuponen el estudio de muchos problemas de naturaleza "formal". Para limitarnos a un caso, reparemos en que muchas de las filosofías materiales de la historia presuponen que la historia está de algún modo "determinada". Ahora bien, la muy debatida cuestión acerca del "déterminismo en la historia" implica problemas muy complejos que se refieren a la explicación histórica, a la causalidad histórica, a los varios modos de organización del material histórico, etc., etc. — todos ellos problemas que las filosofías formales de la historia han tratado de dilucidar.

Aunque la bibliografía está dividida en secciones, debe tenerse en cuenta que algunos de los trabajos mencionados podrían figurar bajo más de un epígrafe. No damos títulos de obras de muchos de los filósofos a que nos referimos en el texto por constar en las bibliografías de los artículos a ellos consagrados. La revista *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, que se publica (no periódicamente) a partir de 1961, incluye cuadernos especiales con bibliografía; el primero de dichos cuadernos apareció en 1961 con el título: *Bibliography of Works in the Philosophy of History 1945-1957.*

Naturaleza de la historia y de lo histórico; el hombre como ser histórico; el hombre y la historia; ontología de la historia: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, I, 1910 [Abhandlungen der Preuss. Ak. der Wiss.], reimp. en *Ges. Schriften*, VII (trad. esp. en el tomo titulado: *El mundo histórico*, 1944) [otros muchos trabajos de Dilthey (VÉASE) tratan del tema de la historia y de lo histórico]. — Johannes Thyssen, *Die Einmaligkeit der Geschichte*, 1924. — Max Scheler, "Mensch und Geschichte", en *Die Neue Rundschau* (noviembre, 1926), reimp. en *Philosophische Weltanschauung*, 1929, págs. 15-46 (trad. esp.: "La idea del hombre y la historia", *Revista de Occidente*, XIV [1926], 137-81, reimp. en el volumen: *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*, 1942, págs. 53-98). — Kurt Breysig, *Vom geschichtlichen Werden*, 3 vols., (*I. Persönlichkeit und Entwicklung*, 1925; *II. Die Macht des Gedankens in der Geschichte. In Auseinandersetzung mit Marx und mit Hegel*, 1926; *III. Der Weg der Menschheit*, 1928). — Íd., íd., *Der Werdegang der Menschheit von Naturgeschehen zum Geistgeschehen*, 1935. — Íd., íd., *Psychologie der Geschichte*, 1935. — Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 1933. — H. Lambert, *The Nature of History*, 1933. — Franz Böhm, *Ontologie der Geschichte*, 1933. — E. Metzke, *Geschichtliche Wirklichkeit*, 1935. — José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, 1941 (en *O. C.*, VI, págs. 11-50). — Erich Kahler, *Man the Measure. A New Approach to History*, 1943, 2ª ed., 1945 (trad. esp.: *Historia universal del hombre*, 1944. — Erich Rothacker, *Mensch und Geschichte*, 1944, 2ª ed., 1950. — R. G. Collingwood, *The Idea of History*, 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia*, 1952 [véanse también trabajos de B. Croce mencionados en sección *infra*]. — Philippe Ariès, *Le temps de l'histoire*, 1954. — Arthur C. Danto, "On Historical Questioning", *Journal of Philosophy*, LI (1954), 89-99. — Alfred Delp, *Der Mensch und die Geschichte*, 1955. — A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, 1955. — J. Pérez Ballestar, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del problema del cambio histórico*, 1955. — Octavio Nicolás Derisi, *Ontología y epistemología de la historia*, 1958 [monog.]. — Edward Hallett Carr, *Whas is History?*, 1962 [George Maucalay Trevelyan Lecture. Cambridge University, 1961]. — Véase también bibliografía del artículo HISTORICIDAD; parte de los trabajos mencionados en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren asimismo a los asuntos incluidos en este epígrafe.

Ciencia histórica y conocimiento histórico: J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, 1858. — Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, 1894 (trad. esp.: *De la historia*, 1948). — Rudolf Stammler, *Geschichtsauffassung*, 1896. — Edward Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905. — Henri Berr, *La synthèse en histoire*, 1911, reel. en *La synthèse en histoire: son rapport avec la synthèse générale*, 1953 (trad. esp.: *La síntesis en historia*, 1961). — Heinrich Maier, *Das geschichtliche Geschehen*, 1914 [Conferencia]. — Frederick J. Woodbridge, *The Purpose of History*, 1916. — B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 1917, 7ª ed., 1954 (trad. esp.: *Teoría e historia de la historiografía*, 1953). — Íd., íd., *La storia come pensiero e come azione*, 1938 (trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, 1942, 2ª ed., 1960). — Íd., íd., *Il concetto della storia*, 1954, ed. A. Parenti. — J. Huizinga, *Culturhistorische verkenningen*, 1929 (trad. esp.: "En torno a la definición del concepto de historia", en *El concepto de la Historia y otros ensayos*, 1946, págs. 85-98). — Hans Freyer, "Die Systeme der Weltgeschichtlichen Betrachtung", en *Propyläen-Weltgeschichte*, ed. Walter Goetz, t. I, 1931 (trad. esp.: "Los sistemas de la historia universal", *Revista de Occidente*, XXIII [1931], 249-93). — Paul Tillich, *The Interpretation of History*, 1936. — Kenneth Burke, *Attitudes towards History*, 2 vols., 1937. — Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge. An Answer to Relativism*, 1938. — Bo-

gumil Jasinowski, *El problema de la historia y su lugar en el conocimiento,* 1945. — Gerhard Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart,* 1947. — Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica,* 1947. — Theodor Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens,* 1948. — Íd., íd., *Geschichtswissenschaft und Geschichstphilosophie,* 1950. — Arthur C. Danto, "Mere Chronicle and History Proper", *Journal of Philosophy,* L (1953), 173-82. — Íd., íd., "Narrative Sentences", *History and Therry,* II (1962), 146-79. — Henri-Irenée Marrou, *De la connaissance historique,* 1954, 2ª ed., 1955. — José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico,* 1958. — Lucien Fèbvre, *Pour une histoire à part entière,* 1962.

Teoría y método de la historia: O. Lorenz, *Die Geschichtswissenschaften in ihren Aufgaben und Hauptrichtungen,* 2 vols., 1886-1891. — E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methoden und der Geschichtsphilosophie,* 1889, 6ª ed., 1906, reimp., 1960 (trad. esp.: *Introducción al estudio de la historia,* 1937). — F. J. Teggart, *Theory of History,* 1925. — Íd., íd., *Theory and Process of History,* 1941. — J. Barzun, H. Holborn *et. al., The Interpretation of History,* 1943. — K. Breysig, *Das neue Geschichtsbild im Sinne der entwickelten Geschichtsforschung,* 1944. — Arcadio Guerra, *Síntesis de metodología de la historia,* 1950. — Véase bibliografía de GENERACIÓN.

Historia y ciencia natural: W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft,* 1894. — H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissen scraftlichen Begriffsbildung; eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften,* 1896, 5ª ed., 1929. — Íd., íd., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural,* 1922, reed., 1937). — Íd., íd., "Die Probleme der Geschichtsphilosophie", en *Festschrift für Kuno Fischer,* 1904, ed. separada, 1907, 2ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*). — Kurt Breysig, *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte,* 1933. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities,* 1947. — Sterling P. Lamprecht, *Nature and History,* 1950. — J. H. Randall, Jr., *Nature and Historical Experience, Essays in Naturalism and in the Theory of History,* 1958. — Paul Weiss, *History Written and Lived,* 1962. — Véanse también trabajos de B. Croce y R. G. Collingwood mencionados *supra* y los trabajos incluidos en la sección siguiente.

Leyes históricas; la explicación en historia: Carl G. Hempel, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy,* XXXIX (1942), 35-48. — Morton White, "Historical Explanation", *Mind,* N. S. LII (1943), 212-29. — P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation,* 1952. — William Dray, *Laws and Explanation in History,* 1957. — Alan Donagan, "Explanation in History", *Mind,* N. S. LXVI (1957), 145-64. — R. H. Weingartner, "The Quarrel about Historical Explanation", *Journal of Philosophy,* LVII (1961), 29-45. — Maurice Mandelbaum, "Historical Explanation: The Problem of 'Covering Laws' ", *History and Theory,* I (1961), 229-42. — Ernest Nagel, *The Structure of Science,* 1961, Cap. XV: "Problems of the Logic of Historical Inquiry", págs. 547-606. — Véanse también trabajos en sección siguiente, especialmente I. Berlin.

Previsibilidad, inevitabilidad, etc., en la historia: Pieter Geyl, P. Sorokin, A. J. Toynbee, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?,* 1949. — Heinrich Günther, *Entwicklung und Vorsehung in der Geschichte,* 1949. — Pierre Vendryès, *De la probabilité en histoire: l'exemple de l'expédition d'Égypte,* 1952. — I. Berlin, *Historical Inevitability,* 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en historia,* 1957). — Joseph Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte. Studien zur historischen Wiederholung,* 1955, 2ª ed., 1956. — H. G. Wood, *Freedom and Necessity in History,* 1957. — Véase también obra de E. Nagel citada *supra.* — Algunos de los trabajos antes citados se refieren a la cuestión de la "periodización" en historia; sobre el asunto véase especialmente: J. H. J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis: een overzicht der theoriëen,* 1951. — Ángel A. Castellan, *Filosofía de la historia e historiografía,* 1961.

Sobre historia y verdad: K. Buchheim, *Wahrheit und Geschichte,* 1935. — Paul Ricoeur, Histoire et verité, 1955. — Véanse también obras de K. Mannheim y H. Barth mencionadas en la bibliografía de IDEOLOGÍA.

Exposiciones generales sobre filosofía de la historia y sobre sus problemas: Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1892 (trad. esp.: *Los problemas de la filosofía de la historia,* 1950). — P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische übersicht,* 1897. — H. Rickert, *op. cit. supra.* — A.-D. Xénopol, *Les principes fondamentaux de l'histoire,* 1899, 2ª ed. con el título *La théorie de l'histoire,* 1908 (trad. esp.: *Teoría de la historia,* 1911). — R. Eucken, *Philosophie der Geschichte,* 1907 [Die Kultur der Gegenwart, I, 6]. — Georg Mehlis, *Geschichtsphilosophie,* 1913 [Lehrbücher der Philosophie]. — Íd., íd., *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie,* 1915. — Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlagen zu einer jeden Geschichtsphilosophie,* 1921. — Íd., íd., *Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie,* 1925. — Hans Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte,* 1922. — Hans Driesch, "Theoretische Möglichkeiten der Geschichtsphilosophie", en *Geist und Gesellschaft. Kurt Breysig zu seinem 60. Geburtstag,* I, 1927). — Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie,* 1932. — A. Vierkandt, *Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie,* 1925 [*Lehrbuch der Philosophie,* ed. M. Dessoir] (trad. esp.: *Filosofía de la sociedad y de la historia,* 1934). — Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie,* 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia,* 1951). — Alfredo Coffredo, *La filosofia della storia,* 1936. — Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique,* 1938 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía de la historia,* 1945). — Donald J. Pierce, *An Introduction to the Logic of the Philosophy of History,* 1939. — J. E. Salomaa, *Philosophie der Geschichte,* 1950 [Annales Universitatis Turkuensis, 31]. — W. H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History,* 1951. — Henri Gouhier, *L'histoire et sa philosophie,* 1952. — Fermín de Urmeneta, *Principios de filosofía de la historia,* 1952. — H. Niel, M. Nédoncelle *et al., Philosophies de l'histoire,* 1956 [Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français, N. S., 17]. — Ernst Latzke, *Geschichtsphilosophie,* 1957. — Jacques Maritain, *On the Philosophy of History,* 1957, ed. J. W. Evans (trad. esp.: *Filosofía de la historia,* 1960). — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia,* 1959. — W. Schapp, *Philosophie der Geschichten,* 1959.

Sentido de la historia y teología de la historia: N. Berdiaev, *O smislé istorii,* 1923 (trad. esp.: *El sentido de la historia,* s/a). — Joseph Bernhardt, "Sinn der Geschichte", en *Geschichte der führenden Völker,* 1931, ed. H. Finke, H. Schnürer, H. Junker (trad. esp.: *El sentido de la historia,* 1946). — W. Ehrlich, *Der Sinn in der Geschichte. Einleitung in die Transzendentalgeschichte,* 1935. — P. Hofmann, *Sinn und Geschichte. Historischsystematische Einleitung in die sinnerforschende Philosophie,* 1937. — F. Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte,*

1939. — Leo Baeck, *Der Sinn der Geschichte*, 1946. — Paul van Schilfgaarde, *De zin der geschiedenis: een wijsgeerige bespreking van den gang der mensheid*, 2 vols., 1946-1947. — Hans H. Walz, *Sinn und Ziel der Geschichte*, 1947. — Morris R. Cohen, *The Meaning of Human History*, 1947. — Hans Jürgen Baden, *Der Sinn der Geschichte*, 1948. — Klaus J. Heinisch, *Ursprung und Sinn der Geschichte*, 1948. — Theodor Litt, *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948. — Adolfo Omodeo, *Il senso della storia*, 1948. — Leone Tondelli, *Il disegno divino nella storia*, 1948. — Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, 3ª ed., 1952 (trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). —Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 1956, 2ª ed., 1959). — Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit; eine geschichtsphilosophische Meditation*, 1950 (trad. esp.: *Sobre el fin de los tiempos*, 1955). — Karl Rüdinger, *Unser Geschichtsbild. Der Sinn in der Geschichte*, 1950. — J. Daniélou, *Le mystère de l'histoire*, 1953 (trad. esp.: *El misterio de la historia*, 1959). — Hans Urs von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, 1955 (trad. esp.: *Teología de la historia*, 1960). — Rudolf Bultmann, *Presence of Eternity. History and Eschatology*, 1957 [Gifford Lectures 1955]. — Marcel Clément, *Le sens de l'histoire*, 1958. — Alois Dempf, *Weltordnung und Heilsgeschichte*, 1958. — M. C. d'Arcy, S. J., *The Meaning and Matter of History*, 1959. — Íd., íd., *Sense of History: Secular and Sacred*, 1959. — Sobre el "sinsentido" de la historia: Theodor Lessing, *Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, 1919, reimp. con un "Postscriptum" por Ch. Gneuss, 1962.

Historiografía e historia de la historia: Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, 1936. — J. T. Shotwell, *The History of History*, 1939 (trad. esp.: *Historia de la Historia en el mundo antiguo*, 1940). — J. W. Thompson y B. J. Holm, *A History of Historical Writing*, 2 vols., 1942 (*I. From the Earliest Times to the End of the Seventeenth Century; II. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*). — Karl Brandi, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1947. — W. Graf, *Geschichte der Geschichtswissenschaft*, 1952. — Manuel Fernández Álvarez, *Breve historia de la historiografía*, 1955.

Historia de la filosofía de la historia; la filosofía de la historia y las visiones de la historia en diversos períodos, corrientes, autores, etc.: Karl Jöel, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Johannes Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 1936, 2ª ed., 1954 (trad. esp.: *Historia de la filosofía de la historia*, 1954). — León Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*, 1958. — Íd., íd., *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*, 1959. — Alban G. Widgery, *Interpretations of History*, 1961. — José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945, 4ª ed., 1963 [sobre San Agustín, Vico, Voltaire y Hegel]. — E. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, 1955. — P. Kirn, *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybios bis Ranke*, 1955. — A. Waismann, "Sobre algunas características del pensamiento histórico de los griegos", en el libro del autor: *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959, págs. 49-75. — R. L. P. Milburn, *Early Christian Interpretation of History*, 1954. — Lynn White, Jr., "Christian Myth and Christian History", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 145-58. — E. C. Rust, *The Christian Understanding of History*, 1947. — Reinhold Niebuhr, *Faith and History. A Comparison of Christiand and Modern Views of History*, 1949. — H. Butterfield, *Christianity and History*, 1949. — S. J. Case, *The Christian Philosophy of History*, 1943. John McIntyre, *The Christian Doctrine of History*, 1957. — Véase también bibliografía del artículo CIUDAD DE DIOS. — Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, 1935. — Peter Guildau, ed., *The Catholic Philosophy of History*, 1936 [Papers of the American Catholic Historical Association, 3]. — Ludovico D. Macnab, *El concepto escolástico de la historia*, 1940. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelischthomistischer Prinzipien*, 1948. — León Dujovne, *op. cit. supra* [del Renacimiento al siglo XVIII]. — Robert Flint, *The Philosophy of History in Europe, I. The Philosophy of History in France and Germany*, 1874. — Íd., íd., *History of the Philosophy of History, I. Historical Philosophy in France, and French Belgium and Switzerland*, 1893. — E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904. — Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianier bus auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*, 1880. — René Voggensperger, *Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft*, 1948 [sobre Comte, Hegel, historicismo alemán, pragmatismo, Dilthey]. — I. Berlin, *The Hedghog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, 1953. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, 1951 (apareció antes la trad. esp.: *El problema del conocimiento de la muerte de Hegel a nuestros días*, 1948 [Libro III]). — K. Rossmann, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, 1958. — León Dujovne, *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*, 1957. — S. Holm, S. *Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, 1956. — Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*, 1938. — Maurice Crubellier, *Sens de l'histoire et religion: A. Comte, Northrop, Sorokin, Toynbee*, 1957. — Manlio Ciardo, *Natura e storia nell'idealismo attuale*, 1949. — Fritz Kaufmann, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1931. — León Dujovne, *Corrientes actuales de la filosofía de la historia*, 1956. — Walter Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, 1961 (antes en esp.: *Las estructuras fundamentales de la filosofía de la historia en la actualidad*, 1958). — Véase bibliografía de HISTORICISMO.

Estructura de la historia, especialmente según culturas, formas culturales, etc.: Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols., 1918-1922 (trad. esp.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols., 4ª ed., 1934). — Arnold J. Toynbee, *A Study of History* [véanse detalles bibliográficos en TOYNBEE (ARNOLD J.)]. — Paul Schrecker, *Work and History. An Essay on the Structure of Civilization*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). — Eric Voegelin, *Order and History*, 1956 y sigs.

Sociedad abierta y cerrada en el curso histórico: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Véase también bibliografía de CULTURA.

HISTORICIDAD. En los artículos Historia (v.) e Historicismo (v.) hemos introducido el vocablo 'historicidad'. Diremos ahora unas palabras sobre su significación y su uso.

Aunque el citado vocablo ha sido empleado sobre todo por Heidegger (en las dos formas de *Geschichtlichkeit e Historizität* a que nos referiremos luego) el concepto al cual corresponde —o algunos de los conceptos a los cuales corresponde— ha ejercido cierta función en el pensamiento de los autores llamados, con razón o sin ella, "historicistas" (Dilthey, Mannheim, Troeltsch, etc.). En dos sentidos por lo menos se ha echado mano del concepto de "historicidad": como designación de todo lo característico de lo histórico, y como rasgo general de todo lo real en cuanto real. En el primer sentido se ha dicho, o supuesto, que la historicidad es el nombre común para todos los rasgos de la historia humana. En el segundo sentido se ha dicho, o supuesto, que todo lo real tiene como propiedad fundamental la historicidad. Puede alegarse que el concepto de historicidad es inútil, o redundante, puesto que nada se agrega al decir que lo característico de la historia, o de lo histórico, es "la historicidad". Sin embargo, con el concepto de historicidad se pretende referirse al *ser histórico;* el concepto de historicidad es, pues, un concepto ontológico y tiene su justificación en la medida en que la filosofía formal de la historia destaca los problemas ontológicos por encima de los gnoseológicos, lógicos, etc.

Ahora bien, en Heidegger el concepto de historicidad tiene posiblemente más alcance que en otros autores. Por lo pronto, hay que distinguir entre *Historizität y Geschichtlichkeit.* La *Historizität* (que José Gaos ha vertido por 'historiograficidad') se refiere al carácter de la Historia (de la historiografía) en cuanto una serie de cuestiones que se plantea el *Dasein.* Pero el *Dasein* se plantea estas cuestiones relativas a la historiograficidad sólo porque está determinado en su ser por la historicidad *(Geschichtlichkeit) (Sein und Zeit,* 5 6). La historicidad es previa a la historia *(Geschichte),* es decir, a la *res gestae.* "Historicidad quiere decir la 'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una 'historia mundial' y pertenecer históricamente a la historia mundial" *(loc. cit.;* trad. Gaos, pág. 23). A la vez la historicidad se halla arraigada en la temporalidad *(Zeitlichkeit),* que es la condición de la posibilidad de la historicidad. El tema "temporalidad e historicidad" resulta por ello fundamental en Heidegger *(op. cit., §§* 72-7). Este autor reconoce que sus propias investigaciones sobre la historicidad están estrechamente relacionadas con las de Dilthey y con las ideas del Conde Yorck (en la correspondencia entre ambos: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul* Yorck *von Wartenburg,* 1877-1897 [1923]. Ambos se interesaron por "comprender la historicidad". Pero ni Dilthey ni siquiera el Conde Yorck (para quien Dilthey no había ido lo suficientemente lejos en la distinción entre lo óntico y lo histórico) comprendieron, según Heidegger, que la investigación de la historicidad debe llevarse a cabo a base de una aclaración de la cuestión del sentido del ser. En cambio, Heidegger plantea el problema de la historicidad en un sentido ontológico-existenciario (véase EXISTENCIARIO) : la historicidad, en suma, requiere una comprensión ontológica y no simplemente óntica. De esta comprensión resulta que el *Dasein* no es temporal por estar en la historia, sino que existe históricamente por ser temporal *(Sein und Zeit, §* 72). Fundada en la temporalidad, la historicidad en cuanto capacidad de constituir una historia es un modo que tiene el *Dasein* de asumir su propio futuro. En otras palabras, la historicidad no es para Heidegger simplemente la característica de la historia en cuanto lo pasado, sino el rasgo fundamental de lo que puede llamarse "la posibilidad de constituir la historia". Si se quiere, la historicidad no resulta de la historia, sino que ésta resulta de aquélla.

Aunque relacionada, pues, con la significación que tiene el concepto de historicidad en el historicismo, la idea de historicidad en Heidegger no es propiamente historicista; en todo caso, el historicismo puede describirse como una posición en la que se reconoce la historicidad como fundamento de lo histórico. Por este motivo las críticas de la noción de historicidad por algunos autores —especialmente aquellos que han considerado la historicidad como característica de todo lo "relativo" en contraposición con lo "absoluto" o cuando menos lo "verdadero" — serían consideradas por Heidegger como adecuadas a lo sumo dentro de lo óntico, pero no dentro de lo ontológico.

Varias de las obras citadas en las bibliografías de HISTORIA e HISTORICISMO tratan del problema de la historicidad. Además, o sobre todo, véase: Wilhelm Hoffmann, Von *der Geschichtlichkeit des Denkens,* 1948. — B. M. L. Delfgaauw, A. Boefraad, R. Kwant, *De historiciteit,* 1955. — Emil L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity,* 1961 [The Aquinas Lecture. Marquette University, 1961]. — August Brunner, *Geschichtlichkeit,* 1961. — Gerhard Bauer, *"Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eincs Begriffs,* 1963.

HISTORICISMO. Suele darse este nombre (según A. Waismann, empleado por vez primera en 1881 por Karl Werner en su libro *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher)* a un conjunto de corrientes de la más diversa índole que coinciden en subrayar el papel desempeñado por el carácter histórico —la llamada *historicidad*— del hombre y, en ocasiones, hasta de la Naturaleza entera. En este sentido, el siguiente pasaje de Renan en *L'Avenir de la Science, pensées de 1848* (publicado en 1894) puede considerarse como una profesión de fe historicista: "La historia es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que llega a ser. La ciencia de las lenguas es la historia de las literaturas y de las religiones. La ciencia del espíritu humano, es la historia del espíritu humano. Pretender sorprender un momento en esas existencias sucesivas con el fin de aplicar la disección, manteniéndolas fijamente bajo la mirada, equivale a falsear su naturaleza. Pues esas existencias no existen en un momento dado; se están haciendo. Tal es el espíritu humano. ¿Con qué derecho se elige el hombre del siglo XIX para formular la teoría del hombre?" Y hasta puede considerarse como una manifestación de historicismo lo que dice el gobernador de Glubbdubdrib en la obra de Swift, A *Voyage to Laputa, Balbinarbi,* etc. (cap. VIII): "los nuevos sistemas de la Naturaleza no eran sino nuevas modas, que variarían en cada época, y aun los que pretenden demostrarlas mediante principios matemáticos acaban por florecer sólo breve período de tiempo y estar pasados cuando ello esté determinado" — un "historicismo", por lo demás, de cuño más bien escéptico y que, en último término, puede hallarse en muchas de las manifestaciones

de autores escépticos, relativistas, pirrónicos, etc.

Pero sin buscar antecedentes del actual historicismo y sólo limitándonos a ciertas doctrinas con plena justificación consideradas como historicistas, podemos advertir la diversidad de las actitudes historicistas. En efecto, dentro del historicismo podemos incluir filosofías tan distintas entre sí como la de Dilthey, la de Marx (o, más propiamente, la de Marx y Engels), la de Ernst Troeltsch, la de Karl Mannheim (y muchos de los llamados sociólogos del conocimiento), etc. El historicismo de Dilthey se manifiesta en su famosa proposición de que "Cuanto el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia" *(Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte).* El de Marx, en su insistencia en la conciencia histórica y sus transformaciones (y ocultaciones). El de Troeltsch, en su teoría del historicismo como una amplia visión del mundo que tiene en cuenta el fluir de los hechos sin segmentarlos o estratificarlos artificialmente como, a su entender, hacen los filósofos racionalistas. El de Mannheim, en su tesis de que la visión histórica total proporciona hoy el marco dentro del cual se alojan las experiencias particulares, marco que ejerce la misma función desempeñada en otras épocas por concepciones del mundo religiosas (o, podríamos agregar, por sistemas racionalistas filosóficos).

El significado de 'historicismo' debe delimitarse todo lo posible con el fin de no incurrir en el peligro de llamar "historicistas" a muchas filosofías que deben ser comprendidas (o comprendidas *también)* en función de otros elementos. Así, aunque Heidegger insiste en la noción de historicidad, su filosofía no puede ser simplemente llamada historicista. Y aunque Ortega y Gasset declara taxativamente que eí hombre no tiene naturaleza, sino historia, hacer de su filosofía un puro y simple historicismo es interpretarla inadecuadamente. Claro que lo mismo ocurre con autores como Dilthey, en vista de que este filósofo procuró insertar su historicismo en el marco de una filosofía de la vida como fenómeno total que permite comprender la función de lo histórico. De hecho, en un sentido restringido, solamente filosofías como las de Troeltsch y Mannheim (y otras análogas) pueden ser llamadas historicistas. Ahora bien, aun restrigida la definición del historicismo, nos encontramos con varios problemas. Casi todos ellos surgen de dos motivos. El primero es el del radio de aplicación de la noción de realidad histórica. El segundo es el del modo de tratamiento de la noción de historicidad. Respecto al primero puede hablarse de dos tipos de historicismo —usualmente confundidos en las filosofías historicistas—: (1) el historicismo antropológico, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones, y (2) el historicismo cosmológico, que adscribe la historicidad al cosmos entero. El primer tipo de historicismo está influido por el modelo de las ciencias históricas; el segun-do, por el evolucionismo (VÉASE) (que, según Mannheim, fue la primera manifestación del historicismo moderno). En cuanto al segundo motivo, puede hablarse de otros dos tipos de historicismo; (a) el historicismo epistemológico, para el cual la comprensión de la realidad se da a través de lo histórico; y (b) el historicismo ontológico, para el cual lo que importa es el análisis de la historicidad como *constitutivum* de lo real. Es comprensible que así como (1) y (2) se mezclan frecuentemente, haya frecuentes intercambios entre (1) y (2) y entre (a) y (b). Es frecuentemente, de todos modos, que (1) se correlacione frecuentemente con (a) y (2) con (b). Un problema capital, y posiblemente el más debatido, es el que aparece en el historicismo epistemológico cuando se plantea la cuestión de si el historicismo no está condenado forzosamente al relativismo. Muchos autores se inclinan por la afirmativa; otros (como Troeltsch y Mannheim) sostienen, en cambio, que el historicismo lealmente admitido es el único modo de evitar el relativismo, pues los puntos de vista son efectivamente parciales sólo cuando segmentamos el continuo fluir y crecer de lo real.

Uno de los autores que más insistentemente ha combatido el historicismo es K. R. Popper. Sin embargo, no es siempre 'claro lo que Popper entiende por 'historicismo'. Con frecuencia designa (y acusa) como historicistas a los autores que creen que hay en historia leyes —las llamadas "leyes de desarrollo histórico"— semejantes en rigor y universalidad a las leyes físicas o naturales. Otras veces designa como historicistas a los autores para quienes la historia es completamente distinta de la ciencia (natural). Es plausible, pues, seguir a Edward Hallett Carr cuando indica que Popper ha vaciado el término 'historicismo' de todo significado al usarlo para designar cualquier opinión sobre la historia con la que no esté de acuerdo. La distinción propuesta por Popper entre 'historicismo' e 'historismo' contribuye, según Carr, a la confusión.

También se han opuesto al historicismo, por distintas razones, Mario M. Rossi (Cfr. *op. cit. infra)* y Eduardo Nicol. Para este último, véase el artículo correspondiente. En cuanto al primero, ha seguido las orientaciones de Theodor Lessing (VÉASE) y ha intentado mostrar que la historia carece de sentido y que solamente tienen sentido las historias de los hombres individuales (las biografías). La llamada "historia" es para Rossi (como para Theodor Lessing) un "modo de dar sentido a lo sinsentido". Según Rossi, hay tres formas principales de historicismo, todas ellas inadmisibles: 1. El "relativismo histórico", según el cual todos los valores son relativos a una época; 2. La "filosofía de la historia", según la cual todos los acontecimientos son consecuencia de una realidad subyacente en continuo devenir; 3. El "positivismo histórico", según el cual todo acontecimiento histórico es real por sí mismo y debe ser aceptado como tal. Es fácil ver que Rossi extiende desmesuradamente el significado de 'historicismo' y que la objeción de E. H. Carr a K. R. Popper (Cfr. *supra)* es aplicable a Rossi.

Algunos de los problemas relativos al historicismo han sido considerados en el artículo sobre la noción de historia (v.). Este artículo debe ser considerado, pues, en algunas de sus partes como un complemento del presente. El aspecto historicista del pensamiento de Hegel está destacado en el artículo consagrado a este filósofo y en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

Indicamos a continuación por orden cronológico algunas de las obras que han dilucidado, total o parcialmente, cuestiones suscitadas por la

posición historicista; a ellas hay que agregar varias de las mencionadas en las bibliografías de los artículos sobre Collingwood, Croce, Dilthey, Heidegger, Ortega y Gasset.

Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [tomo III de *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1924]. — Íd., íd., *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924. — Karl Mannheim, "Historismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LII (1924) [otras obras de Mannheim, en la bibliografía del artículo sobre este autor]. — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — A. Tilgher, *Critica dello storicismo*, 1935. — F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1944). — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1957). — Íd., íd., *The Poverty of Historicism*, 1957 [artículos publicados en *Economica*, I (1945) y II (1946)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del historicismo y otros ensayos*, 1945. — Jesús Iturrioz, *Hombre e historicismo*, 1947. — F. Brancatisano, *Storicismo ed esistenzialismo*, 1947. — Manlio Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo: Vico, Kant, Hegel, Croce*, 1947. — Siro Contrei, *Dallo storicismo alla storiosofia*, 1947. — Enzo Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, 1950. — Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 1950, 2ª ed., 1960. — Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, 2ª ed., 1951. — Dante Severgnini, *Interiorità teologica dello storicismo*, 3 vols., 1951. — R. Franchini, *Esperienza dello storicismo*, 1953. — Giulio F. Pagallo, *Problemi dello storicismo*, 1954. — Erich Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954. — I. Berlin, *Historical Inevitability*, 1954 (trad. esp.: *Lo inevitable en la historia*, 1957). — Franco Lombardi, *Dopo lo storicismo*, 1955. — Furio Diaz, *Storicismo e storicità*, 1956 [sobre Croce, Dilthey, Meinecke *et al.*]. — F. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, 1956. — Íd., íd., *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, 1960. — Mario M. Rossi, *A Plea for Man*, 1956. — A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft*, 1957. — C. Antoni, *Lo storicismo*, 1957. — L. de Mucci, *La nemesi dello storicismo*, 1958. — A. Negri, *Saggi sullo storicismo tedesco. Dilthey e Meinecke*, 1959. — A. Waismann, *Dilthey o la lírica del historicismo*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de Humanitas, 4]. — Íd., íd., *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959 [especialmente Caps. "¿Qué es el historicismo?", págs. 9-27 e "Historicismo y ciencia histórica", págs. 29-47]. — Íd., íd., *El historicismo contemporáneo*, 1960 [sobre Spengler, Troeltsch y Croce]. — Giuseppe Semerari, *Storicismo e ontologismo critico*, 1960. — J. P. Suter, *Philosophie e histoire chez W. Dilthey, Essai sur le problème de l'historicisme*, 1960 [Stud. Phil. Supp., 8]. — Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 1961. — Edward Hallett Carr, *What is History?*, 1961 [especialmente págs. 119-20 y 190-1]. — Véase también bibliografía de HISTORICIDAD.

HOBBES (THOMAS) (1588-1679) nac. en Westport, en las cercanías de Malmesbury, y hoy parte de Malmesbury (condado de Wiltshire, Inglaterra), estudió en Oxford. Entre 1608 y 1610 viajó por Francia e Italia como preceptor del hijo de Lord Cavendish. En 1629 regresó de nuevo a Francia, como preceptor del hijo de Sir Gervase Clifton, y permaneció en dicho país hasta 1631. En Inglaterra entró de nuevo al servicio de Lord Cavendish, viajando poí Francia e Italia desde 1634 a 1637, entrevistándose con , Galileo y siendo luego introducido en el llamado "círculo de Mersenne" (véase MERSENNE [MARIN]). Su estancia en París dentro de dicho período y su contacto con varias personalidades filosóficas y científicas fueron decisivas para la formación de sus ideas filosóficas. Su preocupación por los problemas políticos y sociales se fundió con su interés por la geometría y por el pensamiento de los "filósofos mecanicistas". Durante su citada estancia en París escribió, a instancias de Mersenne, las "Terceras Objeciones" a las *¿Meditaciones* de Descartes. De vuelta a Inglaterra, en 1640, escribió *The Eléments of Lato, Natural and Politic,* de las que se publicaron dos partes en 1650 con los títulos *Human Natu-re y De corpore político.* Realista y adversario. _4e Crpmwell, Hobbes se refugió en 1640 en Francia, y allí comenzó a publicar las diversas partes de su "sistema", empezando, en 1642, con la tercera parte, el *De cive.* En París escribió el *Leviathan,* publicado en Londres en 1651, y luego fueron apareciendo las otras partes (véase bibliografía para títulos completos de obras principales de Hobbes y orden de aparición). Tras la decapitación de Carlos I, en 1649, Hobbes comenzó a alejarse de los círculos realistas de París y en 1652 regresó a Inglaterra, estableciéndose en la casa del Earl de Devonshire. Tras la restauración de 1660 Hobbes recibió una pensión de Carlos II, continuando intensamente sus actividades literarias y enzarzándose en varias polémicas sobre asuntos teológicos, eclesiásticos, políticos, científicos y matemáticos. Las polémicas matemáticas ocuparon gran parte de la actividad de Hobbes, como lo testifica el número de escritos, especialmente contra John Wallis (Cfr. bibliografía).

La filosofía de Hobbes ha sido calificada de empirista, corporalista, materialista, racionalista y nominalista. Todos estos epítetos le convienen, pero no son suficientes para caracterizarla. En efecto, lo que importa en Hobbes es la interna trabazón de esas distintas tendencias. Esta trabazón está determinada por dos motivos capitales: el que puede llamarse científico y el político. Los dos motivos, además, están estrechamente relacionados entre sí, pues la filosofía mecanicista de Hobbes tiene, en la intención del autor, el propósito de afrontar el problema político capital —el de la constitución de la sociedad y la evitación de la guerra civil—, y a la vez la filosofía política de Hobbes es para su autor una confirmación de su pensamiento mecanicista. En todo caso, Hobbes elaboró su filosofía como una "filosofía de los cuerpos y de los movimientos (mecánicos) de los cuerpos". Influido por la mecánica de Galileo, Hobbes desarrolló una visión mecanicista del mundo según la cual lo único que hay son "cuerpos" en movimiento. Hay dos clases fundamentales de cuerpos: los cuerpos naturales y los sociales. De acuerdo con ello, hay dos ramas fundamentales de la filosofía: la filosofía natural y la civil. La filosofía civil puede tratar de los elementos constituyentes de los cuerpos sociales (de los hombres en sus disposiciones y afecciones), en cuyo caso es ética; o de los cuerpos sociales mismos, en cuyo caso es política. De este modo la filosofía como doctrina de los cuerpos y sus movimientos, y como estudio de las causas y efectos de los cuerpos, se divide en tres partes: doctrina de los cuerpos naturales *(de corpore),* doctrina de

los cuerpos humanos *(de homme") y* doctrina de los cuerpos sociales o sociedades *(de cive).*

Si en vez de considerar el tipo de "cuerpos" estudiados consideramos el modo de estudio, tenemos por lo pronto dos posibilidades. Por un lado, podemos estudiar los movimientos de los cuerpos en cuanto unos producen efectos sobre otros: es la ciencia del movimiento o geometría. Por otro lado, podemos estudiar los movimientos de las partes de los cuerpos y los efectos producidos: es la ciencia de los fenómenos naturales o física. Finalmente, podemos estudiar los movimientos de los espíritus —como "cuerpos mentales"—: es la filosofía moral. Como el conocimiento es "conocimiento de consecuencias" pueden también considerarse las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales (filosofía natural) o las consecuencias de los accidentes de los cuerpos sociales (filosofía moral o filosofía civil). El estudio de las consecuencias como tales es objeto de la lógica; el de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los cuerpos constituye "los primeros fundamentos de la filosofía".

En todo caso, la filosofía es "el conocimiento de efectos o apariencias adquiridas mediante verdadero raciocinio a base del conocimiento que antes poseemos de sus causas o generación; y también de tales causas o generaciones a base del conocimiento que antes poseemos de sus efectos" *(De corpore, I,* 1, 2). Según Hobbes, hay dos clases de conocimiento: el conocimiento de hecho —que no es sino "sentidos y memoria"— y el conocimiento de la consecuencia que va de una afirmación a otra — que es propiamente ciencia. El primer conocimiento es "absoluto"; el segundo es "condicional" (en sentido lógico). Y este último "es el conocimiento que se requiere del filósofo, es decir, del que aspira a razonar" *(Leviathan,* IX). Así, la filosofía es "ciencia de consecuencias", de las cuales hay de varias clases (Cfr. *supra).* Pero las consecuencias —en sí mismas "vacías"— se "llenan" con el material de "los sentidos y la memoria", produciéndose entonces una manipulación de "hechos" por medio de "razones" análoga a la que había propuesto Guillermo de Occam y desarrolló luego Hume (VÉASE). Puede decirse, pues, que la filosofía de Hobbes es a la vez empirista, deductivista y racionalista. Es empirista, porque parte de los fenómenos ("efectos o apariencias") tal como son aprehendidos por los órganos de los sentidos. Es deductivista, porque aspira a constituir una ciencia general de consecuencias. Es racionalista, porque usa el método resolutivo (analítico) y el compositivo (sintético). Es asimismo nominalista, pues se funda en una doctrina de los nombres (véase NOMBRE) en cuanto señales, signos o "marcas". Por eso Hobbes rechaza la idea de que los universales (v.) nombren nada realmente existente. Con ello parece seguir la doctrina occamista de los universales. Pero mientras para Guillermo de Occam los términos de primera intención (v.) "sustituyen a las cosas" ("están en lugar de las cosas"), para Hobbes son signos de "concepciones" o *phantasmata.* El conocimiento se convierte, así, en una manipulación de signos o, mejor dicho, en un "cálculo" *(computation).* Ahora bien, mientras el puro cálculo tiene por objetos los signos como tales, el raciocinio filosófico —tanto el natural como el civil— se refiere a las concepciones suscitadas por los movimientos de los cuerpos. Así, pues, el mecanicismo de Hobbes es a la vez un fenomenismo. Puede decirse que se parte de fenómenos con el fin de operar con ellos, es decir, con el fin de establecer las leyes mecánicas por medio de las cuales se relacionan los *phantasmata,* o "fantasmas", entre sí. Entre los "fantasmas" se hallan el espacio y el tiempo. El espacio es "el fantasma de una cosa que existe simplemente sin el espíritu", y el tiempo es "el fantasma del antes y el después en movimiento" *(De corpore,* II, vii, 2 y 3). Las cosas naturales llenan partes del espacio y son "cuerpos" porque, no dependiendo de nuestro pensamiento, son coextensibles con alguna parte del espacio *(op. cit.,* II, viii, 1). Los cuerpos naturales no son, sin embargo, meras partes de la extensión; poseen ímpetu o *conatus,* el cual es equivalente a "la cantidad o velocidad" *(op. cit.,* III, xv, 2). Poseen también resistencia y fuerza. Los cuerpos poseen asimismo accidentes, los cuales pueden ser comunes a todos los cuerpos, como la extensión y la figura, y no comunes, como la blandura o la dureza. Los accidentes no comunes son fantasmas producidos por la percepción sensible. Sin embargo, no son puras ficciones; hay algo en el cuerpo que produce los fantasmas en cuestión. Estos fantasmas, en suma, no son del cuerpo, pero el cuerpo los produce en el espíritu. Los movimientos de los cuerpos, al afectar los sentidos, los ponen en tensión y hacen llegar la sensación hasta el corazón. Al responder este último mediante el esfuerzo se origina la reacción que forma los accidentes no comunes, similares a las cualidades secundarias (véase CUALIDAD). Los movimientos de que aquí se trata no son cambios cualitativos, sino desplazamientos espaciales — es decir, "movimientos locales" *(op. cit.,* II, viii, 10). Los cambios que aparecen como cualitativos son reducibles a desplazamientos.

El método aplicado por Hobbes a la doctrina de los cuerpos en general es principalmente el método que va de la generación de las cosas a sus efectos posibles. El método aplicado a la doctrina de los cuerpos animales y, con ello, de los cuerpos humanos es principalmente el que va de los efectos o apariencias a alguna "generación posible" *(op. cit.,* IV, xxv, 1). Este último método, aunque aplicable a todos los fenómenos de la Naturaleza —no en cuanto fenómenos posibles, sino en cuanto fenómenos reales—, resulta especialmente propio al aplicarse a esos fenómenos que están más cerca de nosotros: a las "apariciones". Pues las apariciones manifiestan "el patrón de casi todas las cosas" — los fenómenos naturales, en suma, son dados como "apariciones" en nuestros sentidos. Es conveniente, pues, estudiar estos órganos de los sentidos que se hallan en el "ser sintiente" *(op. cit.,* IV, xxv, 4). Para ello hay que considerar ante todo dos clases de movimientos en los seres sintientes: el movimiento vital (como la circulación de la sangre) y el movimiento voluntario (como el andar, hablar, etc.). En sus movimientos voluntarios los seres sintientes poseen un *conatus* que los lleva a algo (apetito) o que los hace desviarse de algo (aversión). El objeto del apetito es algo bueno; el de la aversión, algo malo. El disfrute de algo bueno causa pla-cer; el padecimiento de algo malo, dolor. Apetito y aversión son, sin embargo, sólo dos de las "pasiones".

Éstas pueden ser simples o complejas. Las pasiones simples son movimientos como el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la pena (*Leviathan,* VI). La combinación de pasiones simples forma pasiones complejas. Ahora bien, la doctrina de las pasiones, aunque fundada en los movimientos animales voluntarios, se aplica especialmente al hombre en quienes tales pasiones aparecen en toda su variedad y complejidad. Hobbes define la deliberación, en virtud de la cual se toma una decisión, como consecuencia de una suma de diversas pasiones. La voluntad es simplemente el último acto de la deliberación; es el "último apetito en la deliberación". Los actos que siguen inmediatamente al "último apetito" pueden llamarse "voluntarios" (loc. cit.). De ello se sigue una definición de la libertad como sigue: "la ausencia de todos los impedimentos a una acción no contenidos en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente" *(loc. cit.).* De ahí que pueda decirse que "el agua desciende libremente". Como la causa suficiente es a la vez causa necesaria, Hobbes mantiene que la usual concepción de un agente libre como aquel que cuando están dadas todas las circunstancias que pueden producir un efecto puede no producirse tal efecto, es contradictoria y absurda.

La doctrina de los cuerpos humanos es el fundamento de la doctrina del cuerpo social, de la sociedad *(Commonwealth, Cives).* Hobbes concibe el hombre como un ser fundamentalmente antisocial. Ello sucede porque como los hombres tienen todos las mismas capacidades, tienen también las mismas esperanzas de conseguir los fines que apetecen *(op. cit.,* XIII). Como no pueden todos gozar de las mismas cosas, se convierten en enemigos naturales. Hay tres principales causas de disputa: la competencia; la desconfianza, y el deseo de fama. La primera hace que los hombres quieran la ganancia; la segunda, que quieran la seguridad; la tercera, que quieran la reputación. En su estado natural, pues, el hombre es "un lobo para el hombre" *(homo homini lupus),* de modo que hay —cuando menos en principio— una constante "guerra de todos contra todos" *(bellum omnium contra omnes).* Si se dejara que los hombres siguieran su laturaleza, la sociedad resultaría imposible; cada uno lucharía por arrebatar los bienes y la reputación de los demas, y el resultado sería la continua guerra civil (o incivil). Pues "en su estado natural todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de causar daño", lo que hace que cada uno terna a todos los demás. Pero si se permitiera esta guerra universal cada uno de los hombres acabaría por sel destruido por todos los demás. Con el fin de evitarlo, de constituir la sociedad y, con ella, de permitir a los individuos subsistir sin temor y con seguridad, es preciso que cada uno ceda una parte de lo que apetece. Con ello no se destruye ninguna ley natural, pues si es natural que cada uno apetezca lo que apetecen los demás, es también natural —es, en rigor, una de las "leyes naturales"— que cada uno intente lograr la paz *(op. cit.,* XIV). Pero la paz no podría lograrse si cada uno se empeñara en recurrir a la guerra constante. Por eso los hombres no podrán alcanzar a tener el derecho a nada si no se desprenden de la libertad de perjudicar a los otros. Así, el primer paso que debe darse para hacer posible la sociedad como tal es renunciar. Pero ello no basta: hay que dar otro paso, y es "transferir" — esto es, transferir los derechos propios. Cuando hay una mutua transferencia de derechos hay lo que se llama "contrato". Así, pues, la sociedad se halla fundada en un "contrato social" (VÉASE), en un acuerdo mutuo de no aniquilarse mutuamente. Este contrato, sin embargo, no puede persistir si no es asegurado y garantizado por un soberano que concentre el poder en sus manos. La sociedad contractual queda unida en la persona a la cual se han transferido los derechos. Esta persona puede ser un soberano o una asamblea. Ahora bien, las asambleas, lejos de asegurar la paz, la perturban por cuanto siguen manifestándose en su seno los intereses particulares. De ahí que sólo la monarquía absoluta —o, si se quiere, el "poder absoluto encarnado en una persona— haga viable el contrato social. El poder no puede, en efecto, estar dividido — de ahí que Hobbes rechace la división del poder en temporal y espiritual y se adhiera resueltamente al autoritarismo unipersonal y "estatal". Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el autoritarismo unípersonal no tiene nada que ver ni con el poder por derecho divino ni con la arbitrariedad. El regente de la sociedad no lo es por haberle sido otorgada una gracia. Tampoco lo es por la pura y simple fuerza. Lo es porque representa los derechos transferidos. El regente de la sociedad debe tener, sin duda, un poder absoluto, pero no para imponer su voluntad personal, sino para hacer respetar el contrato social. El regente o soberano es la personificación no simbólica, sino ejecutiva, del derecho natural de los hombres a su "autopreservación".

Las obras capitales de H. son: *De cive,* 1647. — *Leviathan,* 1651. — *De corpore,* 1655. — *De homine,* 1657. — En el sistema o "Elementos de filosofía" de H., el orden es: *De corpore*; *De homine*; *De cive.* A continuación mencionamos por orden cronológico, y en ortografía modernizada, los títulos de los principales escritos de H.; debe tenerse en cuenta que algunos escritos son partes de otros; que algunos son versiones latinas del inglés o versiones inglesas del latín realizadas por el propio autor, y que otros son opúsculos u observaciones polémicas. Además de sus obras H. publicó una traducción de Tucídides (1628) y una de Homero (1675).

Objectiones ad Cartesii Meditationes, 1641 [las "Terceras Objeciones"], trad. francesa, 1947. — *De cive [Elementorum philosophiae sectio tertia De cive],* 1642, nueva. ed. con un extenso "Prefacio al lector", 1647. — "Tractatus opticus", y parte de un prefacio de *Ballistica,* en *Sogitata physico-mathematica,* de Mersenne, 1644. — *Human Nature, Or The Fundamental Elements of Policy,* 1650 [son los trece primeros capítulos de la obra *The Elements of Law, Natural and Politic* que se publicó completa, al cuidado de Ferdinand Tönnies, sólo en 1889, reed., 1928]. — *De corpore politico, Or The Elements of Law, Moral, and Politic,* 1650 [otra parte de los citados *Elements*]. — *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society,* 1651 [trad. inglesa del *De cive*; Cfr. *supra*]. — *Leviathan, Or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Eclessiastical and Civil,* 1651. — *Of Liberty and Necessity,* 1654 [contra un escrito de John Bramhall (1594-1663), obispo de Londonderry, y luego Arzobispo de Armagh y Primado de Irlanda; Bramhall publicó en 1655 la polémica completa en el volumen titulado *A Defence of the True Liberty of Human Actions from Antecedent of Extrinsec Necessity*]. — *De corpore* [*Elementorum Philosophiae*

sectio prima De corpore], 1655. — *Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, 1656 [trad. inglesa de la obra anterior; a ella agregó H. "Six Lessons to the Professors of Mathematics of the Institution of Sr. Henry Savile, in the University of Oxford"; se trata de una respuesta de H. a dos críticas del *De corpore*: *Elenchus Geometriae Hobbianae*, por John Wallis, 1655; y *Thomae Hobbii Philosophiam Excercitatio Epistolica*, por Seth Ward, 1656 (en lo que toca a Wallis, véase artículo INFINITO). Wallis respondió a H. en *Due Correction for Mr. Hobbes*, 1656, y H. contestó de nuevo a Wallis en el opúsculo titulado ΣΤΙΓΜΑΙ, 1657, contra la *Arithmetica Infinitorum*, de Wallis]. — *De homine* [*Elementorum Philosophiae sectio secunda de homine*], 1658. — *Examinatio et emendatio Mathematicae Hodiernae*, 1660 [cinco diálogos y un apéndice, llamado "Sexto diálogo", contra J. Wallis]. — *Dialogus physicus, sive de natura aeris*, 1661 [contra Boyle y la Royal Society]. — *Problemata physica*, 1662 [siete diálogos]. — *Mr. Hobbes Considered In His Loyalty, Religion, Reputation, and Manners*, 1662 [otra polémica contra Wallis]. — *De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum*, 1666 ["Lo mismo sobre lo mismo", vino a comentar Wallis]. — *Quadratura Circuli, Cubatio Sphaerae, Duplicatio Cubi, Breviter Demonstrata*, 1669. — *Rosetum Geometricum*, 1671. — *Lux Mathematica*, 1672 [contra Wallis]. — *Principia et Problemata*, 1674. — *Decameron Physiologicum*, 1678 [diálogos sobre cuestiones físicas, con nuevas puntas contra Wallis (especialmente el *De Motu* de este autor)].

Póstumamente aparecieron: *Behemoth, or The Long Parliament*, 1679 [ed. basada en un manuscrito incompleto y defectuoso; ed. del manuscrito original por F. Tönnies, 1889]. — *Thomae Hobbesii Malmesburiensis Vita*, 1679. — *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1679 [trad. inglesa de la obra anterior]. — *A. Historical Narration Concerning Heresy, and the Punishment Thereof*, 1680. — *Tracts*, 1681 [reimpresión de una serie de folletos ya publicados anteriormente]. — *Tracts*, 1682 [contiene, entre otros escritos, "An Answer to Archbishop Bramhall's Book Called *The Catching of the Leviathan*; este escrito era un largo apéndice incluido por Bramhall en su obra *Castigation of Hobbes' Animadversiones*, publicada en 1658]. — *Historia ecclesiastica Carmine Elegiaco Concinnata*, 1688. — *A True Ecclesiastical History*, 1688 [trad. inglesa de la obra anterior].

Edición (incompleta) de *Opera philosophica* (en latín), 1668. — Edición de *Moral and Political Works*, 1750. — La edición completa de obras de H. es la de William Molesworth: *The English Works of Thomas Hobbes*, 11 vols. [Vol. II con Índices], 1839-1845, y *Thomae Hobbes Malmsburiensis Opera philosophica*, 5 vols., 1839-1845; ambas series en reimp., 1961 y sigs. Entre las ediciones de obras separadas destacamos: los ya citados *Elements of Law*, ed. Tönnies [incluyen también *A Short Treatise on First Principles* y partes del *Tractatus Opticus*]. — *Of Liberty and Necessity*, 1938, ed. Cay von Brockdorff. — *Leviathan*, 1946, ed. M. Oakeshott. — *De Cive, or The Citizen*, 1949, ed. S. P. Lamprecht. — Entre las trads. esp. destacamos la de *Leviatán* (1940). — Bibliografía: Hugh Macdonald y Mary Hargreaves, *Th. H. A. Bibliography*, 1952.

Sobre H.: C. C. Robertson, *H.*, 1886, nueva ed., 1901. — Bruno Wille, *Der Phänomenalismus des Th. H.*, 1888 (Dis.). — Ed. Larsen, *Th. H., filosofi*, 1891. — Giovanni Cesca, *Il fenomenismo di H.*, 1891. — C. Lyon, *La philosophie de H.*, 1893. — H. Schwarz, *Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und H.*, 1894 (Dis.). — Ferdinand Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre*, 1896, 2ª ed., ampliada, 1912, 3ª ed., 1925, ed. G. Mehlis (trad. esp.: *H.*, 1932). — Max Frischeisen-Köhler, *H. in sein Verhältnis zu den mechanischen Naturanschauung*, 1902 (Dis.). — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria. I. La morale di Th. H.*, 1903. — L. Stephen, *H.*, 1904. — A. E. Taylor, *Th. H.*, 1908. — F. Brandt, *Den mekaniske Naturofattelse hos Th. H.*, 1921 (trad. inglesa: *Th. Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, 1928). — R. Hönigswald, *H. und die Staatsphilosophie*, 1924. — Cay von Brockdorff, *H. als Philosoph, Pädagoge und Soziologe*, 1929. — Íd., íd., *Die Urform der Computatio, sive Logica des H.*, 1934. — A. Levi, *La filosofia di Th. H.*, 1929. — B. Landry, *H.*, 1930. — Z. Lubienski, *Die Grundlagen des ethischpolitischen Systems von H.*, 1932. — John Laird, *H.*, 1934. — Leo Strauss, *The Political Philosophy of Th. H. Its Basis and Its Genesis*, 1936 [trad. inglesa del manuscrito alemán]. — Mario M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, 2 vols., 1942 (especialmente Vol. I). — Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Th. H.*, 1952. — J. Vialatoux, *La cité de H. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, 1952. — Richard Peters, *H.*, 1956. — A. Warrender, *The Political Philosophy of H.*, 1957. — Samuel I. Mintz, *The Hunting of the Leviathan: Sixteenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Th. H.*, 1962.

HOBHOUSE (LEONARD TRELAWNEY) (1864-1929), nac. en S. Ive (Cornwall), profesor en Oxford y desde 1907 en Londres, intentó armonizar el empirismo, el racionalismo idealista y ciertas corrientes evolucionistas derivadas de Spencer. Según Hobhouse, el origen del conocimiento se halla en la experiencia. Pero ésta no es un conjunto de "datos sensibles", sino un todo significativo que el espíritu recoge y elabora. La elaboración de la experiencia da lugar a proposiciones en las cuales intervienen conceptos universales. El juicio tiene para Hobhouse un carácter "ideal". Con ello subraya Hobhouse la "espontaneidad" de la conciencia, manifestada sobre todo en la posibilidad de unir y separar los elementos dados en las impresiones. Lo que se llama "conocimiento" no es nunca un elemento aislado; todo juicio se halla entretejido en una trama total, única que permite dar sentido a cada una de las proposiciones particulares. El rasgo idealista, y hasta hegeliano, de esta concepción del pensamiento como sistema no elimina, empero, la fuerte tendencia empirista de la filosofía de Hobhouse, la cual tiene como supuesto último el carácter "orgánico" de toda realidad y de todo pensamiento y, por lo tanto, algo distinto del empirismo asociacionista y del idealismo impersonalista y racionalista. El carácter frecuentemente dualista de su concepción de la materia y del espíritu es por ello una primera fase de la metafísica elaborada sobre su teoría del conocimiento. Sobre dicho carácter, o, mejor dicho, sobre los opuestos principios del mecanismo y de la teleología se impone, una vez más, a modo de nueva síntesis, el principio del organismo, que así como estaba destinado a conciliar las oposiciones del conocer, está asimismo destinado a conciliar la oposición fundamental con que se presenta el ser. Sin embargo, las tres categorías de lo real mencionadas y el predominio de la categoría orgánica equivalen, en el fondo, a la supresión del dualismo por medio de la acentuación del término teleológico y, de consiguiente, al primado

de una concepción finalista-organicista, pero sin perder nunca la base empírica de la realidad.

Obras: *The Theory of Knowledge,* 1896. — *Mind in Evolution,* 1901. — *Democracy and Reaction,* 1904. — *Morals in Evolution; A Study in Comparative Ethics,* 2 vols., 1906, 7ª ed., 1951. — *Social Evolution and Political Theory,* 1911. — *Liberalism,* 1911. (trad. esp.: *El liberalismo,* 1927). — *Development and Purpose, An Essay Towards a Philosophy of Evolution,* 1913. — *Principles of Sociology,* 4 vols. (comprenden: *The Metaphysical Theory of the State,* 1918; *The Rational Good,* 1921; *The Elements of Social Justice,* 1922, y *Social Development, Its Nature and Conditions,* 1924). — Véase H. Carter, *The Social Theories of L. T. H.,* 1927. — J. A. Nicholson, *Some Aspects of the Philosophy of Hobhouse, of L. T. H.,* 1926 [University of Illinois Studies in the Social Sciences, XIV, 4]. — J. A. Hobson y Morris Ginsberg, *L. T. H., His Life and Work,* 1931.

HOCKING (WILLIAM ERNEST), nac. 1873 en Cleveland, Ohio, profesor en la Universidad de California (1907-1913), de Yale (1913-1914) y de Harvard (desde 1914), representa un pensamiento filosófico típicamente de tránsito entre las últimas generaciones idealistas y las corrientes realistas y pragmatistas en EE. UU. Un realismo gnoseológico unido a un idealismo metafísico y, sobre todo, ético, se halla con esto en la base misma de su doctrina. El propio autor de ella ha señalado, por lo demás, los cinco axiomas o evidencias personales en que se apoya. En primer lugar, el principio de la simplicidad ambigua, según el cual ni el mundo ni nada en él es no ambiguamente complejo o simple. En segundo término, el principio del empirismo inicial, que incluye las proposiciones metafísicas dentro del marco de la experiencia — considerada como algo más que puramente sensible. En tercer lugar, el principio de la racionalidad inclusiva, según el cual aunque la experiencia sea la forma inicial de todo conocimiento, ello no significa que se trate de un puro hecho dado. En cuarto lugar, el principio del misticismo presunto, que demuestra la esencial inadecuabilidad del pensamiento con el objeto. Finalmente, el principio de la unión del valor con el hecho, que hace imposible pensar nada sin referencia al valor. Estos principios se desarrollan en una filosofía de sesgo individualista-personalista, en la cual el "yo" aparece como fuente de toda relación posible y, a través de ella, como modelo de toda realidad concreta.

Obras: *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion,* 1912. — *Human Nature and Its Remakins,* 1918. — *Morale and Its Enemies,* 1918. — *The Self, Its Body, and Freedom,* 1926 [The Terry Lectures]. — *Man and the State,* 1926. — *The Present Status of the Philosophy of Law and of Rights,* 1926. — *Types of Philosophy,* 1929, ed. rev., 1939, 3ª ed., 1959 [en colaboración con Richard Boyle O'Reilly Hocking]. — *The Spirit of World Politics, with Special Studies of the Near East,* 1932. — *Thoughts on Death and Life,* 1937. — *The Lasting Elements of Individualism,* 1940 [Powell Lectures on Philosophy]. — *Living Religions and a World Faith,* 1940 [Hibbert Lectures 1938]. — *What Man can Make of Man,* 1942.—*Science and the Idea of God,* 1944 [The John Calvin McNair Lectures, 1940]. — *Experiment in Education: What We can learn from teaching Germany,* 1954. — *The Coming World Civilization,* 1956. — *Strength of Men and of Nations; A Message to the USA vis-à-vis the USSR,* 1959. — Ed. rev. de *The Meaning of God in Human Experience, including Thoughts on Death and Life,* 1957. — Véase E. J. Thompson, *An Analysis of the Thought of A. N. Whitehead and W. E. H. concerning Good and Evil,* 1935 (tesis).

HODGSON (SHADWORTH HOLLWAY) (1832-1912), nac. en Boston (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en el Corpus Christi College (Oxford) y fue uno de los fundadores, y el primer presidente (1880-1894), de la "Aristotelian Sociedad". Tras una primera adhesión al kantismo, renunció a las tesis capitales de la filosofía trascendental para efectuar un análisis subjetivo de la experiencia destinado a eliminar todo supuesto, especialmente los supuestos psicológicos que tan determinantes son, a su entender, de la crítica kantiana. Precisa, pues, según Hodgson, ir más acá de esta crítica y llegar a la esfera del análisis de los mismos estados de conciencia para averiguar sus elementos fundamentales y sus formas de unión. Ahora bien, tal análisis conduce para Hodgson al reconocimiento de la presencia en cualquier estado de una cualidad sensible, de una duración, fundamento de la memoria, y de una relación o intencionalidad con las representaciones anteriores y posteriores. Estos elementos primarios permiten admitir la referencia de todo estado a un objeto y, por lo tanto, reconocer la existencia de algo real fuera de la conciencia. El realismo gnoseológico de Hodgson, fundado en la descripción pura de la conciencia, es, pues, anterior a toda suposición de categorías o formas condicionantes, pues la distinción entre un sujeto y un objeto se halla, por lo pronto, en la conciencia misma y no en ningún supuesto (véase REFLEXIÓN). Se llega así a la admisión de lo real extenso y de lo real inextenso o psíquico que constituye la totalidad del mundo de la experiencia. Pero la conciencia puede ser considerada como algo que conoce o como algo que existe. En el primer caso, la conciencia es irreductible; en el segundo, es producto de las condiciones de su aparición en la sucesión temporal. Estas condiciones son las fuerzas o movimientos que explican las existencias contingentes, pero no las esencias universales. Mas estas condiciones parecen depender, a su vez, de condiciones más elevadas, de una trascendencia que pe halla fuera del mundo de la experiencia en que se detiene el análisis subjetivo. El realismo gnoseológico se completa así con un idealismo metafísico, el cual se manifiesta sobre todo en la esfera moral.

Obras: *Time and Space,* 1865. — *The Theory of Practice,* 2 vols., 1870. — *The Philosophy of Reflection,* 2 vols., 1878. — *Outcast Essays and Verse Translations,* 1881. — *The Metaphysic of Experience,* 4 vols., 1898. — Además, Hodgson escribió gran cantidad de artículos y comunicaciones, especialmente para la *Aristotelian Society* (Cfr. la serie de los *Proceedings,* vols. I a VIII) y para la revista *Mind;* algunos de estos escritos han sido editados separadamente: entre ellos citamos *Philosophy in Relation to Its History* (1880), *The Method of Philosophy* (1882), *The Two Senses of Reality* (1883), *Philosophy and Experience* (1885), *Reorganization of Philosophy* (1886), *The Unseen World* (1887), *What is Logic?* (1889), *The Conception of Infinity* (1893), *The Conscious Being* (1903), *Time, Necessity, Law, Freedom, Final Cause, Design in Nature* (1904), *Reality* (1906), *Fact, Idea and Emotion*

(1908). Artículos sobre Hodgson de J. Watson *(Philosophical Review,* 1899), de F. de Sarlo *(Rivista Filosofica,* 1900), de G. F. Stout *(Mind,* 1900), de Lionel Dauriac *(L'Année philosophique,* 1901), de H. Wildon Carr *(Mind,* 1912).

HOFFDING (HARALD) (1843-1931), nac. en Copenhague, estudió teología y se interesó luego por la filosofía; sus estudios del pensamiento de Kant y Kierkegaard, por un lado, y su contacto con varias corrientes coetáneas (Comte, J. S. Mill, Spencer) por el otro, influyeron decisivamente en la formación de sus ideas, incluyendo las elaboradas a veces en oposición a los autores citados. Hoffding intentó combinar ciertas ideas positivistas con otras criticistas, pero sin aceptar muchos de los aspectos empiristas del positivismo, a los cuales opuso su concepción del sujeto cognoscente como actividad "totalizadora" y como voluntad. Hostil a las corrientes irracionalistas y meramente "anti-metafísicas", Hoffding no fue por ello igualmente hostil a la metafísica. Por un lado, reconoció que esta última es una "disposición natural" con vistas a una necesaria unificación, o serie de unificaciones, del saber. Por otro lado, analizó una serie de conceptos —tales como los de realidad, analogía y, sobre todo, continuidad— que eran para él a la vez categorías gnoseológicas y nociones capitales metafísicas.

Hoffding advirtió que no puede haber conocimiento sin una previa "elección" de fundamentos, y que ésta es sobre todo elección de un valor o serie de valores. Ello no significaba admitir el valor o valores elegidos como "absolutos" y menos todavía como completamente evidentes. A tenor de ello, Hoffding propuso que la metafísica debe ser admitida, bien que "relativizada". El instrumento para esta relativización es el análisis crítico, el cual no es puramente trascendental ni puramente psicológico, sino algo "intermedio" — correspondiente al carácter "intermedio" de la teoría del conocimiento con respecto a las demás disciplinas filosóficas.

Hoffding se ocupó asimismo de problemas éticos y de filosofía de la religión. En sus análisis de estos problemas estimó igualmente valiosos los puntos de vista gnoseológico, psicológico y propiamente ético. En verdad, la conjunción de estos puntos de vista es, según Hoffding, lo único que permite tratar adecuadamente las cuestiones morales y en particular las cuestiones relativas a la naturaleza y forma de los actos y actividades religiosos.

Obras principales: *Psykologi i Omrids paa Grundlag af Erfaring,* 1881 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia,* 1904, ed. rev., 1926). — *Etik. En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold,* 1887, 3ª ed., 1905 (*Ética. Exposición de los principios éticos y de su aplicación a las más importantes circunstancias de la vida*). — *Kierkegaard,* 1892 (trad. esp.: *K.,* 1930, 2ª ed., 1949). — *Den nyere Filosofis historie,* 2 vols., 1894-1895, 3ª ed., 4 vols., 1921-1922 (trad. esp.: *Historia de la filosofía moderna,* 1907). — *Rousseau,* 1896 (trad. esp.: *R.,* 1931). — *Religionsfilosofi,* 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión,* 1909). — *Moderne filosofer,* 1904 (trad. esp.: *Filósofos contemporáneos,* 1909). — *Danske filosofer,* 1909 (*Filósofos daneses*). — *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver,* 1910 (*El pensamiento humano; sus formas y sus temas*). — *Bergson,* 1914. — *Den store humor,* 1916 (*El gran humor*). — *Totalitet som kategori,* 1917 (*La totalidad como categoría*). — *Relation som kategori,* 1917 (*La relación como categoría*). — *Ledende tanker i det nittende århundrede,* 1920 (*Pensadores principales del siglo XIX*). — *Begrebet analogi,* 1923 (*El concepto de analogía*). — *Erindringer,* 1928 (*Memorias*). — Correspondance de H. H. avec Émile Meyerson, 1939. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen,* IV (1923). — Véase G. Schott, *H. H. als Religionsphilosoph,* 1923 (Dis.). — V. Hansen, *H. som religionsfilosofer,* 1923. — Robert Hürtgen, *Das Gottesproblem bei H. H.,* 1928 (Disc.). — H. Meis, *Darstellung und Würdigung der Ethik H. Høffdings,* 1929 (Dis.). — S. Holm. *H. H.,* 1943.

HÖFLER (ALOIS) (1853-1922), nac. en Kirchdorf (Austria), estudió en Viena y fue profesor en Praga (1903-1907) y en Viena (desde 1907). Hofler ha seguido principalmente la dirección filosófica inaugurada por Alexius von Meinong (v.), y ello hasta el punto de que en la polémica entre las "escuelas" de Meinong y Brentano, Hofler ha combatido decidida y enérgicamente la segunda. Su trabajo se ha efectuado principalmente en dos sectores: en la lógica y en la psicología. La primera, en la cual ha desarrollado las ideas centrales de Meinong y sus posibles aplicaciones a todos los problemas, teóricos y prácticos, del pensar formal, ha partido en buena parte de supuestos de carácter psicológico (bien que de una psicología pura descriptiva), pero se ha aproximado cada vez más a los aspectos objetivistas de la teoría de los objetos en la medida sobre todo en que ha intentado fundamentar un apriorismo no trascendental. Con ello la lógica se ha convertido, por así decirlo, en la rama más formal de la ontología general descriptiva. Pero, a la vez, la investigación lógica comprende, en la realización de Hofler, una parte fundamental de la teoría del conocimiento. Lo mismo, bien que desde otro ángulo, podría decirse de la psicología. Ésta es, por un lado, una ciencia empírica, mas por el otro es una ciencia encaminada a la pura descripción de los actos y de las aprehensiones objetivas; por eso la psicología examina y analiza los problemas de la representación, del juicio y de los actos emocionales (que comprenden tanto los sentimientos propiamente dichos como los deseos). El realismo objetivista de Meinong queda, en todo caso, considerablemente acentuado en las elaboraciones de Hofler, las cuales incluyen asimismo una consideración metafísica para la cual la base analítico-psicológica es sólo un punto de partida y, a lo sumo, una "idea regulativa".

Obras principales: *Philosophische Propädeutik. I. Logik,* 1890, 12ª ed., 1922 [rev. por E. Mally]. — *Grundlehren der Logik,* 1890, 5ª ed., 1917 *(Doctrinas fundamentales de la lógica).* — *Psychische Arbeit,* 1893 *(El trabajo psíquico).* — *Psychologie,* 1897, 2ª ed., 1930. — *Grundlehren der Psychologie,* 1898, 4ª ed., 1908. — *Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik,* 1900 *(Estudios para la filosofía contemporánea de la mecánica).* — *Grundlehren der Logik und Psychologie,* 1903, 2ª ed., 1906. — *Zur gegenwärtigen Naturphilosophie,* 1904 (*Para la filosofía contemporánea de la Naturaleza*). — "Die unabhängigen Realitäten", *Kantstudien,* XXII (1907) ("Las realidades independientes"). — *Naturwissenschaft und Philosophie. Vier Studien zum Gestaltungsgesetz, Studien I und II,* 1920-1921 [Ak. der Wiss. in Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber. Bd. 191, 3

y Bd. 196, 1] *(Ciencia natural y filosofía. Cuatro estudios sobre la ley de formación)*. Además, diversos escritos de carácter didáctico, entre ellos una Didáctica sobre la enseñanza media (1908), Autoexposición de su pensamiento en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. II (1921, 2a ed., 1923).

HOLBACH (PAUL HENRI D') [PAUL HEINRICH DIETRICH, BARON DE HOLBACH] (1725-1789) nac. en Heidesheim, en el Pfalz (Palatinado). A los doce años de edad se trasladó a Paris. Después de estudiar en París y en Leyden se trasladó de nuevo a la capital francesa y allí residió hasta el final de su vida. Su sólida situación financiera le permitió dedicarse por entero al estudio y a la actividad literaria; llamado a veces "Mecenas de los filósofos", reunió en su mansión de París a casi todos los intelectuales de nota, y en particular a los "enciclopedistas". Rousseau, que luego rompió con él, lo pintó en *La nouvelle Eloïse* como Wolmar, el marido de Julie. D'Holbach tradujo obras del alemán, del francés y del latín (incluyendo la obra de Hobbes sobre el hombre y numerosos trabajos para la *Encyclopédie)*. Escribió, además, numerosas obras (véase bibliografía), casi todas ellas de carácter "radical" y con insistencia en la crítica de las creencias cristianas y de los sacerdotes católicos. Su bestia negra fueron los prejuicios de toda clase, religiosos, sociales, éticos y políticos. Su ideal fue la ciencia — o, mejor dicho, la sustitución de todas las ideas acerca del universo por la visión del "mundo mecánico" de Newton. Los únicos "dioses" de d'Holbach fueron, junto con la Ciencia, la Naturaleza y la Razón.

La filosofía de Holbach, tal corno la expone en su obra capital, es enteramente naturalista y materialista y a veces hilozoísta. Sólo hay una realidad: la materia, organizada en la Naturaleza y poseedora por sí misma, y sin ninguna causa extramaterial, de movimiento. Todos los acontecimientos en la Naturaleza se hallan estrictamente determinados; no sólo no hay Providencia de ninguna clase, mas tampoco hay azar. Los diferentes tipos de movimientos que se observan en la Naturaleza son sólo distintos modos de ser de la materia. Sólo hay Naturaleza, y en ésta hay sólo materia y movimiento, y una sucesión rigurosa de causas y efectos. La materia se explica por sí misma y no debe buscarse nada tras ella. Los seres orgánicos están compuestos de elementos inorgánicos organizados de distinto modo que los seres inanimados. No sólo debe eliminarse la Providencia, mas también toda Causa primera; d'Holbach combate a la vez el teísmo y el deísmo y se adhiere sin vacilar a un ateísmo completo. La Naturaleza no tiene ninguna finalidad ni posee tampoco ninguna "inteligencia". La Naturaleza es inteligible y racional, pero sólo en el sentido de poder ser comprendida.

El hombre es simplemente una parte de la Naturaleza. Puede entender esta última, pero no mediante la razón (especulativa), sino sólo por medio de las impresiones sensibles causadas por el movimiento de la materia.

Cuando se entiende de este modo la Naturaleza, la materia, el movimiento y el modo de conocer, se obtiene lo que d'Holbach busca en último término: la completa liberación del temor — del temor a los dioses y a los sacerdotes, a los reyes y a los tiranos. En un sentido parecido al de Lucrecio, d'Holbach funda su moral en el conocimiento de la Naturaleza. Cuando se sabe que no hay distinción entre lo físico y lo moral, se comprende que el odio y el amor puedan ser concebidos como formas de movimiento análogos a la repulsión y a la atracción. El hombre persigue dondequiera la tranquilidad y el placer. Pero como el individuo no sería feliz si no lo fuera también la sociedad, hay que luchar para que todos los hombres participen de ese movimiento de liberación del temor y de la superstición. Sólo cuando los hombres estén completamente persuadidos de la necesidad de eliminar todos los fantasmas que los han perseguido, conseguirán ser justos, bondadosos y pacíficos: la justicia, la bondad y la paz son una consecuencia del conocimiento de "la Verdad".

La obra capital es *Le système de la Nature, ou les lois du monde physique et du monde morale*, 1770 [publicada bajo el seudónimo de Jean Baptiste Mirabaud]. En 1772 apareció la obra *Le bon-sens du curé Meslier ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*; se trata de comentarios a *Mon Testament*, escrito de índole escéptica y atea debido al presbítero Jean Meslier [1678-*ca.* 1729], párroco de Étrepigny, cuyas obras fueron publicadas luego [1684] en Amsterdam. Le *bon-sens* puede ser considerado, además, como un resumen de *Le séstème de la Nature*. — Se deben asimismo a d'Holbach: *Le système social*, 1773. — *La politique naturelle*, 1773. — *La morale universelle*, 1776. — Anónimamente o bajo pseudónimo se publicaron muchos trabajos que suelen atribuirse a d'Holbach, aun cuando de algunos se duda hoy su autenticidad. Mencionamos: *De la cruauté religieuse* (1766); *L'esprit du clergé ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes* (1767); *Les prêtres démasqués ou des iniquités du clergé chrétien* (1768); *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés* (1768); *Théologie portative* (1768); *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul* (1770); *Tableau des Saints ou examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le Christianisme propose comme modêles* (1770), *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale* (1776). — Uno de los escritos que escandalizaron más al público fue *Le christianisme dévoilé* (1767), que muchos dudan fuese escrito por d'Holbach. — Véase M. P. Cushing, *Baron d'H. A Study of Eighteenth-Century Radicalism in France*, 1914. — René Hubert, *D'H. et ses amis*, 1928. — William H. Wickwar, *Baron d'H. A Prelude to the French Revolution*, 1935. — P. Naville, *D'H. et la philosophie scientifique au XVIIIè siècle*, 1943. — Muchas de las obras sobre la Enciclopedia (v.), el siglo XVIII francés, la Ilustración (v.) y las obras de F. A. Lange (v.) y Plejanov (v.) sobre el materialismo (v.) se refieren a d'Holbach.

HOLISMO. El vocablo 'holismo' (de ὅλος = "todo", "entero", "completo") ha sido empleado para designar un modo de considerar ciertas realidades —y a veces todas las realidades en cuanto tales— primariamente como totalidades o "todos" y secundariamente como compuestas de ciertos elementos o miembros. El holismo afirma que las realidades de que trata son primeramente estructuras (véase ESTRUCTURA). Los miembros de tales estructuras se hallan funcionalmente relacionados entre sí, de suerte que cuando se trata de dichos miembros se habla de relaciones funcionales más bien que disposición u orden.

En el artículo Todo (VÉASE) hemos hablado de las diversas maneras como se ha concebido la relación entre un todo y sus partes, o sus miembros. En el presente artículo nos limitaremos a reseñar brevemente dos doctrinas cuyos autores han calificado de "holistas".

El biólogo Kurt Goldstein *(Der Aufbau des Organismus,* 1934; trad. inglesa, con algunos cambios introducidos por el autor para la trad.: *The Organism. A Holistic Approach to Biology,* 1939) ha caracterizado los organismos individuales como entidades "holísticas"; más específicamente, ha considerado que hay en todo organismo individual lo que llama una "relación holística en los comportamientos". Ello quiere decir que un comportamiento determinado de un organismo individual "no está ligado a conexiones anatómicas específicas". Los organismos son, pues, según Goldstein, "sistemas que funcionan como un todo", de tal suerte que "un estímulo dado debe producir cambios en el organismo entero". Entre otras consecuencias que se derivan de esta concepción mencionamos una: la de que "no hay lucha de los miembros entre sí ni lucha del todo con los miembros en cada organismo".

En general, muchas de las teorías generales biológicas vitalistas y neovitalistas pueden ser caracterizadas como "holistas". Sin embargo, el holismo no es necesariamente vitalista. No es tampoco necesariamente teleologista. En rigor, el propio Goldstein rechaza los modos de ver vitalistas y teleológicos en biología por entender que su teoría holista no es incompatible con la consideración causal. Por esta razón se han considerado a menudo como holistas únicamente las teorías que, sin ser mecanicistas, no son tampoco, estrictamente hablando, vitalistas; el "holismo" está más estrechamente relacionado con los llamados "organicismo" y "biologismo" que con ninguna otra teoría.

Jan Christian Smuts (1870-1950) ha usado el vocablo 'holismo' en un sentido mucho más general. En su obra *Holism and Evolution* (1926), Smuts indica que aunque el holismo o totalismo no es incompatible con el mecanicismo, es un concepto mucho más fundamental que el último, trascendiendo y superando en todos los órdenes el mecanicismo. El holismo es, según Smuts, un modo de contestar a la cuestión de cómo es posible que diversos elementos o factores formen una totalidad o unidad distinta de ellos. El holismo es, pues., una forma de evolucionismo emergentista (véase EMERGENTE). Según Smuts, el holismo no supone la existencia de una entidad que, como la supuesta entelequia (VÉASE), dirige la evolución y el comportamiento de las realidades. El holismo es un modo de explicación y no el nombre de ninguna entidad especial. El holismo es, dice Smuts, "un proceso de síntesis creadora"; los todos resultantes de tal proceso son "dinámicos, evolucionarlos y creadores". El holismo se manifiesta a través de ciertas fases, desde la realidad material o síntesis de los cuerpos naturales hasta los "todos ideales", "valores absolutos" o "ideales holísticos". Smuts habla de un "universo holístico" en el cual el holismo es el "factor universal" y el "concepto básico". En el universo holístico todo tiende *a* la formación del "todo holístico" que es la personalidad.

HOLKOT (ROBERTO) (t 1349) nac. probablemente en Northampton. Miembro de la Orden de los Predicadores, enseñó teología en Cambridge, desarrollando algunas de las tesis occamistas, en particular la tesis de la separación entre teología y filosofía o, mejor, entre las proposiciones "creíbles" y las "demostrables". Acentuando hasta el máximo la idea de la *potentia absoluta de Dios,* Holkot llegó a afirmar que Dios puede inclusive ordenar al hombre odiar a Dios. Puesto que, siguiendo a Occam, las proposiciones evidentes son únicamente aquellas en las cuales el predicado está incluido en el sujeto, y las proposiciones que no son evidentes son las formadas a base del conocimiento de las realidades singulares, ninguna proposición relativa a Dios puede decir nada de Él o demostrar su existencia. Por tanto, la fuente del "conocimiento" de Dios no es ningún conocimiento, sino exclusivamente la fe. Holkot parece haber tenido la idea de que hay un modo de saber que es completamente distinto del saber natural, y que puede haber una "lógica" distinta de la natural y usual que corresponde a este "saber": la *loica fidei,* en la cual no serían válidos ninguno de los principios (incluyendo el de no contradicción) de la lógica natural.

Obras: *Super quatuor libros Sententiarum quaestiones. — Quodlibeta: Quaedam conferentiae y De imputabilitati peccati.* De estos *Quodlibeta* se extrajeron unas *Determinationes: Determinationes quarumdam aliarum quaestiones.* — Ediciones: 1497, 1510, 1518.

Véase C. Michalski, "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *'Bulletin international de L'Académie des sciences et des lettres.* Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie. L'Année 1927 (1928), págs. 102-11 y 125-32.

HOMBRE. Muchos filósofos se han ocupado explícitamente de lo que se ha llamado "el problema del hombre". Este problema es, en realidad, un grupo de problemas: la naturaleza o esencia del hombre; la cuestión de si el hombre difiere esencial o sólo gradualmente de otros seres orgánicos, especialmente de los animales superiores; el puesto del hombre en el mundo; la misión o destino del hombre; etc., etc. Otros filósofos no se han ocupado de tal problema explícitamente, pero a menudo hay en sus filosofías una "idea del hombre" — idea particular del filósofo o derivada de las concepciones vigentes en su época. Una historia de la idea del hombre desde el punto de vista filosófico sería, pues, asunto largo.

En este artículo nos limitaremos a destacar algunas de las concepciones más fundamentales acerca del nombre en la historia de la filosofía occidental y a indicar cuáles son las posiciones básicas hoy respecto a nuestro problema. Con el fin de hacer más precisa nuestra exposición nos atendremos principalmente a dos aspectos en el "problema del hombre": la cuestión de la naturaleza del hombre y la del puesto del hombre en el mundo. La información contenida aquí debe suplementarse con la ofrecida en varios otros artículos; así, por ejemplo, todos los que figuran bajo las rúbricas "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Psicología", y buena parte de los que figuran bajo la rúbrica "Sociología, filosofía de la sociedad y del Derecho" en el Cuadro sinóptico al final de la obra.

Es común distinguir en los orígenes de la filosofía griega entre un "perío-

do cosmológico" y un "período antropológico". El primero es el período presocrático propiamente dicho (véase PHESOCRÁTICOS) ; el segundo, el período de los sofistas y Sócrates. Esta distinción no es muy exacta, pues hallamos entre los presocráticos reflexiones acerca del hombre. Pero tiene su justificación cuando menos en lo siguiente: los presocráticos tendían a concebir al hombre en función del cosmos, mientras los sofistas y Sócrates tendían a concebir el cosmos en función del hombre. Por este motivo el período antropológico ha recibido asimismo el nombre de "período antropocéntrico" (véase ANTROPOCENTRISMO).

Sea cosmológica o antropológica, la filosofía griega suele entender el hombre como el "ser racional", o, mejor dicho, como el animal que posee "razón" O "logos", ξφον λόγον £χων , o el ξφν λογικόν . Ello significa entender el hombre como una cosa cuya naturaleza consiste en poder *decir* lo que *son* las demás cosas. Esta cosa puede ser una "cosa material" o una "cosa espiritual", pero es característico de la filosofía griega concebir el hombre, por así decirlo, como "cosidad". También es característico de la filosofía griega concebir el hombre como algo que *es* — lo que sucede inclusive cuando se lo concibe como "substancia racional". En algunos casos apunta en el pensamiento griego una idea del hombre como ser esencialmente dinámico a diferencia del carácter esencialmente estático de] cosmos. Así, para Platón y la tradición platónica (y neoplatónica), el hombre —o, más exactamente, el alma— tiene la posibilidad de ascender o descender, de hacerse "semejante & los dioses" o "enajenarse de los dioses". Pero aun en este caso el carácter "dinámico" de la realidad humana se halla circunscrito dentro del marco de lo que *es.* El hombre *es* esto o aquello: un ser racional, un ser social, un ser "ético", etc., etc. Lo es porque lo ha sido siempre, esto es, porque su naturaleza ha sido siempre lo que es, y no puede dejar de ser nunca lo que esencialmente es.

La concepción griega del hombre puede admitir que el hombre ha sido "formado" — y hasta que lo ha sido de un modo distinto de todos los demás seres. Pero en ningún caso admite que el hombre ha sido *creado.* Lo último, en cambio, es lo característico del judaismo y del cristianismo, y lo que ha ejercido una indeleble influencia sobre todas las concepciones filosóficas íntimamente relacionadas con las religiones judía y cristiana (y, luego, también la mahometana). Como también el mundo ha sido creado según las citadas concepciones religiosas, parece que en este respecto no hay diferencia fundamental entre el hombre y el mundo. Y, en cierto modo, no la hay, pues tanto el hombre como el mundo son concebidos como *criaturas,* seres creados — por consiguiente, seres cuya "realidad" no es propia, porque en vez de ser "cosidad" es fundamentalmente "nihilidad". Pero una vez admitida la llamada "criaturidad" del hombre y del mundo, hay que establecer una distinción fundamental: el mundo ha sido creado *para* el hombre, el cual a la vez ha sido creado "a imagen y semejanza de Dios". Así, pues, el hombre no es, en el fondo, nada, pero es al mismo tiempo la realidad suprema *en el mundo* — lo que significa que el hombre es lo que se halla en principio más próximo a Dios y a los seres inmateriales creados por Dios antes que el hombre. Esta "superioridad" del hombre se manifiesta no sólo en su "posición" en el mundo, sino también en el carácter de la realidad humana misma. En efecto, y harto paradójicamente, aunque en las concepciones citadas —y en las filosofías a ellas ligadas— el hombre, por ser fundamentalmente nihilidad, no tiene ser propio, a la vez el hombre aparece como algo más y algo distinto que una cosa: una "intimidad". De ahí que el ser del hombre le sea de alguna manera más "propio" en estas concepciones de lo que lo había sido en el pensamiento griego. En el cristianismo —al cual nos confinaremos desde ahora en esta sección del presente artículo— el hombre es visto como persona (VÉASE), y no como cosa — por elevada que ésta sea. Es visto asimismo como una realidad en la cual la experiencia —como experiencia íntima— y la historia —como peripecia y drama decisivos— son ingredientes fundamentales. En todo caso, el cristianismo ha destacado, y aun exaltado, un conflicto dentro del hombre que el pensamiento griego no había hecho sino insinuar. Para algunos filósofos griegos, en particular para los filósofos de lo que se ha llamado "tradición platónica", el hombre, cuando menos como hombre concreto, es, como se dijo luego, "ciudadano de dos mundos": el mundo sensible y el mundo inteligible, bien que en último término su realidad como ser racional lo haga definitivamente ciudadano del segundo de dichos mundos. Para las concepciones cristianas, el hombre se halla asimismo "entre dos mundos". Se halla suspendido entre lo finito y lo infinito; junto a una inmensa miseria se manifiesta en él una inmensa grandeza. Así lo expresó sobre todo Pascal, al hablar del hombre como una "caña", pero una "caña pensante". Pues "la naturaleza del hombre —escribió Pascal en sus *Pensamientos*— se considera de dos maneras: una, según su fin, y entonces es grande e incomparable; otra, según la muchedumbre, como se juzga de la naturaleza del caballo y del perro por su carrera, y entonces es abyecto y vil. He aquí los dos caminos que hacen juzgar al hombre tan diversamente y que hacen discutir tanto a los filósofos".

La anterior exposición de las concepciones griega y cristiana acerca del hombre no sólo es muy sumaria, sino también muy galopante; debe tomarse, pues, *cura grano salis, y* como mera indicación de la naturaleza de ciertas tendencias muy generales en la "filosofía del hombre". Dentro de ellas se alojan muy diversas concepciones. Ya dentro de la Edad Media se pueden notar varias tendencias ligadas cada una de ellas a alguna de las grandes tradiciones filosóficas. Por ejemplo, puede hablarse de una idea del hombre en la tradición agustiniana distinta de la que aparece en la tradición aristotélica (y aristotélico-tomista), de la que aparece en lo que puede considerarse como "tradición occamista", etc., etc. En muchos casos se puede aclarar la correspondiente idea del hombre examinando la concepción que se tiene en cada caso de la naturaleza y formas del conocimiento. En este respecto se puede decir que hay ideas distintas del hombre según éste se conciba como un ser que conoce por medio de abstracción efectuada sobre las cosas, como un ser que conoce mediante la iluminación interna o iluminación divina, etc., etc. A fines de la Edad Media y durante el Renacimiento se

abrán paso otras ideas del hombre, muchas de ellas arraigadas en las concepciones cristianas; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por la "nueva imagen del mundo"; otras, arraigadas en las ideas suscitadas por nuevos modos de considerar la sociedad, etc., etc. Es imposible dar cuenta, siquiera esquemáticamente, de tales múltiples ideas. En general, puede decirse que aunque la definición del Renacimiento como "descubrimiento del hombre como hombre" es falsa o por lo menos unilateral, es cierto que en el Renacimiento y comienzo de la época moderna se suscitaron múltiples nuevas ideas sobre el hombre y su puesto en el mundo. Algunas de estas ideas consistieron en subrayar la "trasmundanidad" del ser humano; otras, en subrayar su "intramundanidad". Estas últimas son las que han ocupado más a menudo la atención de los historiadores de la filosofía. Se ha puesto de relieve que la imagen heliocéntrica del inundo determinó cambios muy considerables en las ideas acerca del ser humano. En la concepción geocéntrica, el hombre parecía ocupar cósmicamente un "lugar central", pero a la vez ocupaba el "lugar inferior", ya que el mundo sublunar era considerado, especialmente en las direcciones aristotélicas, como el mundo de la corrupción y del cambio, a diferencia del mundo "traslunar". En la concepción heliocéntrica, el hombre parece ocupar un lugar "marginal", pues la Tierra es sólo uno entre los astros y no el "central", pero a la vez parece ocupar un lugar muy exaltado y, en todo caso, ya no el "lugar inferior" de la corrupción y del cambio. El universo parece haberse "nivelado" y ello ha conducido a la idea de la "nivelación" del hombre. Pero al destruirse la imagen de una jerarquía fija de mundos, el hombre queda como sumergido en el infinito; más todavía, el hombre parece participar de lo infinito (v.). Esta idea (desde luego, vaga) de lo infinito como "medida del hombre" ha tenido una considerable importancia dentro del pensamiento moderno. También ha tenido suma importancia la idea del hombre como "seguidor y maestro de la Naturaleza", como "el dominador" (mediante la ciencia y las técnicas) de la Naturaleza. A ello se ha ido agregando la idea del hombre como ser cultural y como ser histórico, ya implícita en concepciones anteriores, pero desarrollada con detalle y madurez solamente en la época moderna y en parte en la contemporánea.

Dentro de estas tendencias muy generales lia habido asimismo muy diversas doctrinas acerca del hombre en la época moderna. Por ejemplo, ha habido doctrinas materialistas, idealistas, panteístas, individualistas, etc., etc. Se ha desarrollado asimismo la idea de la "religión de la Humanidad" (A. Comte). Como en épocas anteriores, han sido importantes las diversas concepciones que se han tenido del conocimiento para determinar qué ideas fundamentales sobre el hombre se han manifestado. Es interesante comprobar que la importancia dada a los problemas gnoseológicos en la filosofía moderna ha contribuido grandemente a destacar el valor singular del hombre como "fundamento último del conocimiento". Ello sucede no solamente en doctrinas como Descartes, fundada en el *Cogito* y, en general, en el idealismo (VÉASE), sino también en varias corrientes empiristas. Así, para citar un solo ejemplo, cuando Hume quiere examinar los fundamentos del conocimiento establece que el único modo de hacerlo con fruto consiste en referirlo a la "naturaleza humana". "Es evidente —escribe Hume— que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, y que aunque parezcan muy alejadas de ella acaban por volver a ella de un modo o de otro" (*Treatise. Introduction*). Así, no sólo la lógica, la moral, la crítica y la política, sino también la matemática, la filosofía natural y la religión natural dependen en alguna medida, según Hume, de la "ciencia del *hombre".* Todo ello no significa que la filosofía moderna sea unilateralmente antropocentrista y ni siquiera —en el sentido apuntado al principio—· antropológica. Pero significa que es característico de muchos pensadores modernos estimar que el hombre es como el "centro" de todas las formas de conocimiento y, de consiguiente, que el acceso al mundo se da únicamente por medio del hombre. Junto a ella se ha manifestado la tendencia, tan claramente expuesta en la famosa frase de Pope, de que "el estudio propio de la humanidad es el hombre", por cuanto lo principal es "conocernos a nosotros mismos" *(ourselves to know).*

Desde mediados del pasado siglo han abundado las ideas filosóficas sobre el hombre, en gran parte promovidas por los nuevos modos de ver el hombre y la historia humana revelados por autores como Hegel, Comte, Marx, Darwin, Dilthey, Freud, etc. Junto a ello se ha intentado sistematizar filosóficamente el conocimiento acerca del hombre por medio de la llamada "antropología filosófica" (véase ANTROPOLOGÍA) y también por medio del llamado "conocimiento del hombre" (psicología, antropología, caracterología, etc.). Tanto en la antropología filosófica como en el conocimiento del hombre se han tenido en cuenta problemas, temas y motivos que, aunque no enteramente desconocidos antes del siglo xrx, no se habían profundizado y radicalizado suficientemente. Así sucede con la idea de lo inconsciente, tanto individual como colectivo; la idea de la historicidad del hombre; la idea de las dimensiones cultural y social del hombre como dimensiones básicas, etc., etc. No podemos detenernos en cada uno de estos problemas, temas y motivos, pero consideramos que puede ayudar a comprender el modo como actualmente se enfrentan los problemas antropológico-filosóficos reproducir la descripción que ha hecho Francisco Romero de las diversas teorías acerca del hombre propugnadas durante nuestro siglo. Agregaremos a la descripción de dicho autor algunas teorías no incluidas en su lista.

Las teorías en cuestión son: (1) La que hace consistir la esencia del hombre en el espíritu (VÉASE) —Max Scheler, Werner Sombart, Nicolai Hartmann, en parte Aloys Müller. (2) La que insiste en el papel desempeñado por la simbolización y el sentido, y define al hombre como *animal symbolicum* — principalmente Ernst Cassirer, pero también Eduard Spranger. (3) La que parte de la historia y puede caracterizarse como historicismo (VÉASE) — como en Dilthey y varios de sus discípulos. (4) La que desemboca en el sociologismo por destacar el papel fundamental de lo social en el hombre — E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, en parte K. Mannheim. (5) La que hace del hombre algo que va siendo constantemente, que se va eligiendo incesantemente a

sí mismo, por no tener propiamente naturaleza — Ortega y Gasset. (6) La manifestada en las diversas tendencias del existencialismo (VÉASE), en sentido estricto o amplio — J.-P. Sartre, K. Jaspers, en parte Unamuno. (7) La que define el hombre según ciertos caracteres naturales, especialmente psicobiológicos —Freud—, pero también volitivos y "vitales" — L. Klages, Th. Lessing, O. SpenglEr. (8) La que define al hombre como persona — personalismo contemporáneo, especialmente personalismo cristiano. (9) La teoría del propio Romero, según la cual "la capacidad de percibir objetivamente es el fundamento de lo humano", de modo que el hombre es esencialmente el ser "capaz de juzgar". (10) La teoría del hombre como ser que, a través de la historia, y mediante un proceso dialéctico, pasa de la "enajenación" a la "libertad" — marxismo. (11) La teoría del hombre como "inteligencia sentiente" y como "animal de realidades" — Zubiri. (12) La teoría del hombre como un sistema de comportamiento — behaviorismo, incluyendo el llamado "behaviorismo lógico" de G. Ryle. (13) La teoría del hombre como ser natural poseedor de razón en cuanto "razón instrumental" — John Dewey. (14) La teoría del hombre como "modo de ser el cuerpo" y como una realidad no definible ni por el "ser" ni por el "devenir"; del hombre como "substancia individual de naturaleza histórica" — el autor de la presente obra. Esta lista no agota las muchas teorías filosóficas o semi-filosóficas actuales acerca del hombre. Tampoco indica exactamente en qué consisten tales teorías, no sólo por la imposibilidad de hacerlo en una fórmula, sino también porque prescinde del hecho de que muchas de ellas se constituyen con elementos de otras; así, por ejemplo, la de F. Romero aprovecha elementos de la teoría basada en el espíritu; la existencialista usa elementos de la personalista y viceversa; la simbolista acoge ciertos resultados de la historicista, y así sucesivamente.

Aunque dividimos la bibliografía en varias secciones, debe tenerse en cuenta que algunas de las obras citadas hubieran podido incluirse en más de una sección. Los trabajos de algunos de los autores a que nos hemos referido en el texto del artículo (especialmente *ad finem)* constan en las bibliografías dedicadas a tales autores y no los reproducimos aquí. Remitimos asimismo a la bibliografía de ANTROPOLOGÍA, donde figuran asimismo algunos de los trabajos aquí mencionados; puede completarse la información bibliográfica sobre el tema recurriendo a las bibliografías de CULTURA, ESPÍRITU, HISTORIA, PERSONA; las bibliografías de varios artículos indicados bajo los epígrafes "Antropología filosófica y Filosofía del Espíritu", "Filosofía de la Historia y de la Cultura"; "Sociología, Filosofía de la Sociedad y del Derecho" y "Psicología" pueden también consultarse al efecto.

Esencia del hombre: Johannes Rehmke, *Der Mensch*, 1928. — Erich Jaensch, *Grundformen menschlichen Seins*, 1929. — E. Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*, 1930. — Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?*, 1933 (trad. esp.: *¿Qué es el hombre?*, 1961). — Gaetano Chavacci, *Saggio sulla natura dell'uomo*, 1937. — Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, 1938. — Paul Häberlin, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, 1923. — G. Bastide, *De la condition humaine*, 1939. — Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., 1941-1942 (I. *Human Nature*; II. *Human Destiny*). — Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (1ª ed., en hebreo, 1942; ed. inglesa, 1948; ed. alemana, 1948; trad. esp., 1949, 2ª ed., 1950). — P. Thévenaz, J. Hersch, J. Wahl *et al.*, *L'Homme. Métaphysique et transcendence*, 1943. — W. Keller, *Vom Wesen des Menschen*, 1943. — José Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1943. — Lewis Mumford, *The Condition of Man*, 1944 (trad. esp.: *La condición del hombre*, 1960). — Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, 1944 (trad. esp.: *Antropología filosófica*, 1945) — L. Ziegler, *Menschwerdung* (*Die sieben Bitten des Vater Unser*), 2 vols., 1948. — Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952. — Íd., íd., *Mensch. Typologische Anthropologie*, I, 1959. — J. Zürcher, *L'homme, sa nature et sa destinée*, 1953. — M. Weyland, *Una nueva imagen del hombre*, 1953. — Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 2ª ed., 1953, 3ª ed., 1962. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagke*, 1955. — Roger Verneaux, *Philosophie de l'homme*, 1956. — Pierre Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 [colección de trabajos de inspiración fenomenológica; sólo algunos se refieren al problema de la "esencia del hombre"]. — Domenico Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 2 vols., 2ª ed., 1956 (I. *Il divenire*; II. *L'uomo e i suoi attegiamenti*). — Varios autores, trabajos bajo el tema general "L'homme et ses oeuvres", en *Les Études philosophiques*, N. S., Año XII (1957), 5-490 [Actes du IXe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française]. — Augusto Besave Fernández del Valle, *Filosofía del hombre*, 1957. — M. Polanyi, *The Study of Man*, 1958 [The Lindsay Memorial Lectures]. — Georges Vallin, *Être et individualité. Eléments pour une phénoménologie de l'homme moderne*, 1959. — Paul Häberlin, *Vom Menschen und seiner Bestimmung. Zeitgemässe Betrachtungen*, 1959 [12 conferencias radiofónicas]. — Lucien Malverne, *Signification de l'homme*, 1960 [Initiation philosophique, 45; trata sobre todo de Sartre y Heidegger]. — Fiorenzo Viscidi, *Ricerche sull-uomo come essere unitario*, 1960. — James E. Royce, S. J., *Man and His Nature. A Philosophical Psychology*, 1961. — José Ferrater Mora, *The Idea of Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, 1961 [The Lindley Lecture 1961; basada en la obra del autor: *El ser y la muerte*, 1962, Cap. III]. — William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*, 1962 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 12]. — M. Landmann *et al.*, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, 1962. — Hans-Joachim Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit*, 1962.

El hombre y en particular su puesto en el cosmos, en la Naturaleza y en la historia: Ludwig Klages, *Mensch und Erde*, 1920. — Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 (trad. esp.: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929). — Hemut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. — Alexis Carrel, *Man, the Unknown*, 1935 (trad. esp.: *El hombre, ese ser desconocido*, 1936). — Ralph Linton, *The Study of Man*, 1936 (trad. esp.: *Estudio del hombre*, 1942).—Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, 7ª ed., 1962. — Béla von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie*, 1947. — Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947. — Augusto Guzzo, *L'uomo*, 6 vols. (I, 1947; véanse detalles en bibliografía de GUZZO [AUGUSTO]. — Aloys Müller, *Welt und Mensch in ihrem realen Aufbau*, 1947 [2ª ed. de la obra: *Einleitung in die Philosophie*, 1925]. — Danilo Cruz Vélez, *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, 1948. — Francisco Ro-

mero, *Teoría del hombre,* 1952. — Id., íd., *Ubicación del hombre,* 1954 [nos referimos a esta obra al anunciar la lista de teorías contemporáneas sobre el hombre; véase *supra*]. — M. J. Siris, G. Kraus *et al., De mens in het licht der wetenschap,* 1955. — A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte,* 1955. — Wahlhart Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* 1962. — Teilhard de Chardin, obras citadas en la bibliografía de este autor, especialmente la obra sobre "el fenómeno humano".

Historia de la idea del hombre en general y en diversos períodos: Erich Kahler, *Man, the Measure. A New Approach to History,* 1943 (trad. esp.: *Historia universal del hombre,* 1946). — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea,* 1947. — Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* [detalles en bibliografía del artículo sobre el autor]. — Eduardo Nicol, *La idea del hombre,* 1947. — Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la antigüedad clásica,* 1955. Ed. italiana ampliada: *La compensione del soggeto umano nell'antichità classica,* 1958. — M. Fernández Galiano *et al., El concepto del hombre en la antigua Grecia,* 1955. — A. Mitterer, "Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart", *Zeitschrift für katholische Theologie,* LVII (1933), 491-557. — R. de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après s. Thomas d'Aquin,* 1880. — J. Gardair, *La philosophie de saint Thomas. La nature humaine,* 1896. — François Marty, S. J., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin. Ses fondements ontologiques et leur vérification dans l'ordre actuel,* 1962 [Analecta Gregoriana. Series Facultatis philosophicae. Nº 123, sectio E, 11]. — Heikki Kirkinen, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715). Étude sur l'histoire des idées,* 1960 [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B., t. 122]. — Arthur O. Lovejoy, *Reflection on Human Nature,* 1961 [en los siglos XVII y XVIII: Locke, Hobbes, Voltaire *et al.*]. — Información histórica sobre diversas ideas del hombre se halla asimismo en la parte histórica de varias obras de Pedro Laín Entralgo: *La espera y la esperanza,* 1957, 2ª ed., 1958 y *Teoría y realidad del otro,* 2 vols., 1961. — Véase asimismo bibliografía de HUMANISMO. — Conocimiento del hombre: Theodor Litt, *Die Selbserkenntnis des Menschen,* 1938. — Julián Marías, *La imagen de la vida humana,* 1955. — Sobre este punto son especialmente importantes los trabajos de Dilthey, Ortega y Gasset y varios discípulos de Dilthey (B. Groethuysen *et al.*). — Antología: *El tema del hombre.* Selección de textos, traducciones, notas y bibliografías por Julián Marías, 1943.

HOMEOMERÍAS. Siguiendo la exposición aristotélica de la doctrina de Anaxágoras (v.) en *Met.,* A 3, 984 a 11, se da el nombre de "homeomerías", αἱ ὁμοιομέριαι, y también los nombres de cosas "homeoméricas", τὰ ὑποιομέριαί, o "elementos homeoméricos", τὰ ὁμκομερῆ στοίχεῖα, a las substancias de las cuales están hechas todas las cosas. Las homeomerías son las "semillas" de las cosas. Estas "semillas" estaban al principio confundidas en un caos primitivo, el cual fue ordenado por la "inteligencia", νοῦς . Las homeomerías son como cualidades no ordenadas. El carácter fundamental de los elementos de que están constituidas las cosas es, en efecto, según dice Aristóteles al referirse a la doctrina de Anaxágoras, el ser ὁμοιομερές, es decir, el ser partes similares al Todo. El ser ὁμοιομερές se distingue del ser ἀνομ—οιομερές , es decir, el ser partes no similares al Todo. Adviértase que el rasgo "homeomérico" de los elementos en cuestión puede referirse primariamente al Todo y sólo secundariamente a las partes, las cuales serían "homeoméricas" justamente por serlo el Todo. Por otro lado, puede hablarse asimismo, como hace Aristóteles en *De caelo,* III, 3, 302 bl, de "cosas homeoméricas", en cuanto que se trata de elementos o partes iguales entre sí y, como consecuencia de ello, iguales al Todo formado por ellas (Cfr. al efecto también Simplicio, *Phys., 155,* 23).

HOMO MENSURA. La expresión 'Homo mensura' (literalmente: 'El hombre es la medida') es empleada usualmente como formulación abreviada del llamado *principio de Protágaras:* πάντων χρημάτων μέτρονἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν *(El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son).* Este principio figuraba, al parecer, al comienzo de la obra perdida del sofista titulada Ἀλήθεια *(La verdad)* y ha sido transcrito por Platón en varios lugares (por ejemplo en el *Cratilo,* 385 E, en el *Theat.,* 152 A —donde figura τῶν δὲ μὴ ὄντων en vez de τῶν δὲ οὐκ ὄντων —), por Aristóteles *(Met.,* A, 1, 1053 a, 35; K, 6, 1062 b, 12-15 —donde es analizado con detalle), por Sexto el Empírico *(Pyrr. Hyp.,* I, 216 sigs., *Adv. math,* VII, 60) y por Diógenes Laercio (IX, 51). Se ha discutido mucho el significado de tal principio. Los problemas principales planteados al respecto son los siguientes: (1) La expresión 'el hombre', ¿se refiere al hombre en general o al hombre individual? (8) La expresión 'la medida', ¿representa un criterio simplemente epistemológico o se refiere a la actitud total del hombre frente a la realidad? (3) Las cosas, χρήματα, de que habla Protá-goras, ¿son las cosas físicas, las sensaciones producidas por ellas, las ideas abstractas o los asuntos humanos? Como puede esperarse, no hay acuerdo sobre ninguno de estos problemas. La mayor parte de los autores se inclinan a pensar que 'el hombre' designa más bien al hombre individual (como ya Sexto el Empírico había declarado). Respecto a la medida, se tiende a pensar que un criterio epistemológico es una concepción demasiado estrecha para Protágoras, pero que el sofista no quería tampoco decir la actitud humana total, pues de lo contrario el principio no habría sido discutido en sentido epistemológico general tan detalladamente por Platón y por Aristóteles. En cuanto a las cosas, muchos autores siguen creyendo que se refieren a los objetos físicos, pero es muy plausible que χρήματα designe o los asuntos humanos o bien las situaciones en las cuales se halla el hombre — y dentro de las cuales se encuentran los objetos físicos. Es habitual presentar el principio de Protágoras como la expresión más acabada del llamado período antropológico en la filosofía griega clásica, y también como un ejemplo del tipo de proposiciones presentadas por los sofistas — proposiciones aparentemente claras, pero, de hecho, ambiguas. En efecto, no solamente presenta el *Homo mensura* las dificultades antes apuntadas, sino que partiendo de él puede llegarse a dos conclusiones diametralmente opues-

tas: la primera es que, al reducirse el ser al aparecer, nada es verdad; la segunda es que, como las únicas proposiciones posibles son las formuladas desde el punto de vista del hombre, todo es verdad.

HOMOGÉNEO. Dos o más elementos en un compuesto son homogéneos cuando pertenecen al mismo género, γένος, es decir, son de la misma naturaleza. El término 'homogéneo' *(homogeneus)* y su contrario 'heterogéneo' *(heterogeneus)* fueron aplicados por algunos autores escolásticos a diversas realidades para indicar que sus elementos constitutivos pertenecían o no respectivamente al mismo género. Se puede hablar en este sentido de un continuo homogéneo *(continuus homogeneus)* y hasta indicar que todo continuo es por naturaleza homogéneo. Se puede hablar también de un cuerpo homogéneo *(corpus homogeneus)* o de un cuerpo heterogéneo *(heterogeneus);* de una magnitud homogénea *(magnitudo homogénea)* o de una magnitud heterogénea *(magnitudo heterogénea),* etc.

Kant usó el término 'homogéneo' *(gleichartig)* al tratar del problema de la subsunción de un "objeto" bajo un concepto. La representación del objeto debe ser, según Kant, homogénea con el concepto, lo cual significa que el concepto debe contener algo que es representado en el objeto subsumido bajo el concepto *(K. r. V.,* A 137 / B 176). Así, por ejemplo, el concepto empírico de un plato es homogéneo con el concepto geométrico de círculo. Si un concepto es puro y, como tal, es heterogéneo a la apariencia a la cual se intenta aplicar, es menester buscar algo que sea homogéneo por un lado con el concepto y por otro lado con la apariencia. Se trata del esquema (VÉASE). La noción de homogeneidad es, así, fundamental para la cuestión de la aplicabilidad de los conceptos a las apariencias. En general, la noción de homogeneidad es en Kant una noción ligada a la posibilidad de la síntesis por medio de la cual se obtiene el conocimiento. La síntesis es una unificación (unificación de algo diverso). Lo diverso no puede ser por sí mismo una unidad, ya que entonces no habría variedad de apariencias, pero debe haber en él una cierta homogeneidad sin la cual no podrían formarse conceptos empíricos y sin la cual, por consiguiente, no habría posibilidad de experiencia. "La razón —afirma Kant— prepara el campo para el entendimiento: (1) mediante un principio de la homogeneidad de lo diverso *(Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen)* bajo géneros superiores; (2) mediante un principio de la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores; y (3) con el fin de completar la unidad sistemática, por medio de otra ley, la ley de la afinidad de los conceptos" *(ibid.,* A 657 / B 685). Tenemos de este modo los principios de homogeneidad, especificación y continuidad de las formas. El principio de afinidad es una consecuencia de los principios de homogeneidad y de especificación en cuanto es la unidad de estos dos principios y, por así decirlo, la síntesis de los mismos.

La noción de homogeneidad y la contrapuesta de heterogeneidad desempeñan un papel central en la definición dada por Spencer de la evolución (v.) ; ésta es definida como paso de la materia de un estado de homogeneidad indefinida e incoherente a un estado de heterogeneidad coherente y definida. Lo homogéneo es, pues, para Spencer lo no organizado. La transformación en el proceso de la evolución de lo homogéneo en lo heterogéneo tiene lugar asimismo, según Spencer, en el movimiento. La disolución (v.) es el proceso inverso.

HOMONIMIA. Véase SOFISMA.

HOMÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

HÖNIGSWALD (RICHARD) (1875-1947), nac. en Altenburg, en Hungría (Magyaróvár, entre Pressburg y Budapest), fue profesor en Breslau (1919-1929) y en Munich (1929-1933). En 1933 emigró a Estados Unidos, donde falleció.

Discípulo de Riehl (v.), Hönigswald siguió en filosofía la dirección llamada "realista" en la teoría del conocimiento. La filosofía es para Hönigswald a la vez teoría de los objetos y teoría del pensamiento. La filosofía como teoría de los objetos es la ciencia de los conceptos fundamentales usados en la ciencia, en el arte y, en general, en todas las actividades básicas humanas. El concepto primario de dicha teoría de los objetos es el concepto de "objetividad" por medio del cual se determina la naturaleza y formas de los distintos objetos. Al ser teoría de los objetos, la filosofía es a la vez teoría del método y del conocimiento. Pero la filosofía como teoría de los objetos, del método y del conocimiento no se limita a estudiar los conceptos fundamentales de las diversas actividades humanas ajenas a la filosofía; la filosofía misma en el curso de su historia ofrece un complejo de problemas que pueden ser estudiados filosóficamente.

Hönigswald se interesó grandemente por la psicología del pensamiento. No se trata de una psicología en el sentido corriente de este término, sino más bien de una ciencia de las diversas formas de pensar. En este sentido la psicología es ciencia de los principios del pensamiento. En último término la psicología del pensamiento en la acepción apuntada y la filosofía como teoría de los objetos coinciden; a lo sumo, son dos puntos de vista distintos sobre la misma "realidad".

Obras principales: *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung,* 1904 (Dis.) *(Sobre la doctrina de Hume acerca de la realidad de las cosas externas. Una investigación gnoseológica).* — *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre,* 1906 *(Contribuciones a la teoría del conocimiento y a la metodología).* — *Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik,* 1912 *(En torno a la lucha sobre los fundamentos de la matemática).* — *Prinzipienfragen der Denkpsychologie,* 1913 *(Cuestiones fundamentales de la psicología del pensar).* — *Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe,* 1913 *(Estudios sobre la teoría de los conceptos pedagógicos fundamentales).* — *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft,* 1914 [Wege zur Philosophie, 7] *(El escepticismo en la filosofía y en la ciencia).* — *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchung,* 1917, 2ª ed., 1924 *(La filosofía de la Antigüedad. Investigación sistemática y de historia de los problemas).* — *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgeschichtliche Betrachtung,* 1918 *(Motivos filosóficos en el humanismo moderno. Examen de la historia de un problema).* — *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen,* 1921 *(Los fundamentos de la psicología del pensar. Estudios y análisis).* — *Ueber die Grundlagen der Pädagogik,* 1927 *(Sobre los fundamentos de la pedagogía).* — *Geschichte der Erkennt-*

nistheorie, 1933 *(Historia de la teoría del conocimiento).* — *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System,* 1937 *(Filosofía y lenguaje. Crítica del problema y sistema).* — *Denker der italienischen Renaissance,* 1938 *(Pensadores del Renacimiento italiano).* — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie der Gegenwart nach ihren Gestaltern,* t. I (1931). — Se ha constituido en Alemania, bajo la dirección de H. Wagner, un "Hönigswald-Archiv", encargado de recoger, ordenar y publicar textos de R. H. Se han publicado va varios volúmenes de obras póstumas: *Schriften aus dem Nachlass*: I. *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen,* ed. Gerd Wolandt; II. *Analysen und Probleme. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte,* 1959, ed. G. Wolandt; III. *Abstraktion und Analysis, Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreits in der Philosophie des Mittelalters,* 1960; IV. *Wissenschaft und Kunst. Ein Kapitel aus ihren Theorien,* 1961. Se anuncia vol. V. *Grundprobleme der Wissenschaftslehre.*

HORIZONTE. Kant consideró que la magnitud *(Grosse)* del conocimiento puede ser extensiva o intensiva según se trate respectivamente de la amplitud o de la perfección del conocimiento. En el primer caso tenemos *multa;* en el segundo, *multum (Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen,* VI.A, ed. Gottlob Benjamin Jàsche [1800], reimp. en *Werke,* ed. E. Cassirer, VIII, págs. 356 y sigs.). Ahora bien, a tenor de la extensión del conocimiento o del perfeccionamiento del mismo se puede estimar, según Kant, en qué medida un conocimiento se adecúa a nuestros fines y capacidades. En esta estimación se determina el horizonte *(horizont)* de nuestro conocimiento, el cual es definible como la adecuación de la magnitud de todo el conocimiento con las capacidades y fines del sujeto" *(loc. cit.).*

Según Kant, el horizonte en cuestión puede determinarse de tres modos: (1) Lógicamente, de acuerdo con la capacidad o las fuerzas cognoscitivas en relación a los intereses del entendimiento; (2) Estéticamente, de acuerdo con el gusto, en relación con los intereses del sentimiento; 3) Prácticamente, según la utilidad en relación con los intereses de la voluntad. En general, el horizonte concierne a la determinación de lo que el hombre puede saber, necesita saber y debe saber.

En lo que toca al horizonte determinado lógicamente (o teóricamente), puede considerarse desde el punto de vista objetivo o subjetivo. Desde el punto de vista objetivo, el horizonte puede ser histórico o racional; desde el punto de vista subjetivo, puede ser general y absoluto, o especial y condicionado ("horizonte privado"). El horizonte absoluto es la congruencia de los limites del conocimiento humano con los límites de toda perfección humana; a ello responde la pregunta "¿Qué puede saber el hombre como hombre en general?" El horizonte privado es el horizonte determinado por condiciones empíricas y orientaciones especiales del sujeto. Kant habla asimismo de un horizonte del sentido de la ciencia. Este último determina lo que podemos y no podemos saber.

El concepto kantiano de horizonte está ligado al concepto de "límite del conocimiento", pero en tal forma que el "límite" es a la vez una "determinación" — o, puesto que hay varios horizontes posibles, una serie de determinaciones de muy diverso carácter. Esta "determinación" es "objetiva", en tanto que delimita la naturaleza de los objetos comprendidos en el horizonte, y "subjetiva", en tanto que orienta —y estimula— el conocimiento de grupos de objetos.

Nos hemos extendido sobre el concepto kantiano de horizonte para mostrar que este concepto no es tan reciente como a veces se piensa. Hay que tener en cuenta, además, que se han usado a veces vocablos que designan algo así como un "horizonte" — es el caso de Hegel, con el término "elemento" en el sentido de, por ejemplo, "el elemento de la negatividad". Ahora bien, es cierto que sólo en ciertas direcciones del pensamiento filosófico contemporáneo, y especialmente en la fenomenología o filosofías en algún punto influidas por ella, se ha desarrollado en detalle el concepto de horizonte.

Husserl ha elaborado el concepto de horizonte al tratar de "yo y mi mundo alrededor". "Mi mundo" no es simplemente el mundo de los hechos en cuanto "están ahí" o están "presentes", sino que incluye, junto al "campo de la percepción" —lo que "me es presente"—, un margen "copresente", un mundo de "asuntos", de valoraciones, de bienes, etc., etc. Puede decirse que el horizonte es como un trasfondo al que se incorporan, como constituyéndolo, "márgenes", "franjas marginales" que incluyen cocíalos, co-presencias, etc., etc. *(Ideen, I, §§* 27, 28, 44; *Husserliana,* III, 57-61; 100-4). Husserl indica que "toda vivencia tiene un *horizonte,* el cual cambia en el curso de su complejo de conciencia y en el curso de sus propias fases de flujo" *(Cartesianische Meditationen,* § 19; *Husserliana,* I, 81-2). Es un "horizonte intencional" que se refiere a posibilidades de conciencia pertenecientes al proceso mismo. Así, los horizontes son como posibilidades pre-delineadas *(vorgezeichnete Potentialitäten).* "Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial" (Erfahrung und Urteil,* ed. Ludwig Landgrebe, §8). Puede hablarse de un "horizonte interior" cuando se trata de la experiencia de una cosa singular, pero hay que agregar a dicho horizonte un "horizonte exterior de co-objetos" u "horizonte de segundo grado" *(loc. cit.).* Husserl admite la posibilidad de un "horizonte vacío de una incognoscibilidad conocida", es decir, la posibilidad de que lo no conocido —en cuanto se sabe que es no conocido— tenga también un "horizonte". El concepto de horizonte es para Husserl tan fundamental que mediante el mismo puede inclusive definirse el "mundo" como "horizonte de todos los posibles sustratos de juicio" *(op. cit., §* 9).

Las abundantes referencias de Husserl a la noción de horizonte hacen necesario precisar si hay algunas significaciones básicas, o más básicas, que otras, de dicha noción. Según Helmut Kuhn, estas significaciones se reducen a tres : (1) El horizonte como la circunferencia (o esfera) última dentro de la cual aparecen inscriptas todas las cosas reales e imaginarias; (2) El horizonte como el límite de la totalidad de las cosas dadas, y a la vez como lo que las constituye en cuanto todo; (3) El horizonte como algo "abierto por naturaleza" (H. Kuhn, "The Phenomenological Concept of 'Horizon'", en *Philosophical Studies in Memory of E. H.,* 1940, ed. Marvin Farber, págs. 106-23). Puede considerarse que la investigación del "horizonte de los horizontes" es la tarea filosófica por excelencia.

Heidegger ha hecho uso de la noción de horizonte en un sentido en parte similar al de Husserl (o a los de Husserl) y en parte independientes del mismo (o de los mismos). Se trata ante todo de ver si puede interpretarse el tiempo como "horizonte posible de cualquier comprensión del ser" — donde 'horizonte' equivale a "límites (últimos)". Pero más específicamente el horizonte es "unidad extática" (véase ÉXTASIS) de la temporalidad: *"La condición temporal-existendaria de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad extática lo que se llama un horizonte" (Sein und Zeit,* § 69 c; trad. Gaos: *El ser y el tiempo* [1951], pág. 419). El "adonde" del "arrebato" inherente al éxtasis temporal es llamado por Heidegger "esquema horizontal". Hay, según ello, tres "esquemas horizontales": el del "advenir", el del "sido" y el del "presente". El concepto de horizonte ejerce asimismo una función definida cuando se trata de ver cómo el ente cae bajo "la experiencia de la síntesis empírica" (en sentido kantiano); el ente cae bajo tal experiencia según un ("adonde") y un "horizonte" que forman el "referirse a" *(Beziehung* auf...) en cuanto "síntesis" *(Kant und das Problem der Metaphysik,* §3). Heidegger ha hablado asimismo del horizonte de la trascendencia como algo que nos representamos trascendentalmente, y, con ello, de la "representación trascendental-horizontal" *(Celassenheit,* págs. 50, 52) en un sentido que continúa el desarrollado en *Sein und Zeit,* pero dentro de la característica *Kehre* de la filosofía de Heidegger (v.).

La noción de horizonte ha sido desarrollada por Ortega y Gasset sobre todo como "horizonte vital" v "horizonte histórico". Según Ortega, al interpretar la circunstancia en la que tenemos que ser, y al interpretarnos a nosotros mismos en cuanto pretendemos ser dentro de tal circunstancia, "definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir" (En *torno a Galilea* [conferencias de 1933], en *O. C.,* V, 32). "Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos... es el mundo, horizonte vital" *(loc. cit.). El* horizonte vital está estrechamente relacionado con el horizonte histórico (*O. C.,* III, 289-95) : los pueblos se forman, en rigor, dentro de "horizontes".

Para Xavier Zubiri (cuyas ideas al respecto reseñamos independientemente de que el autor suscriba o no en la actualidad a ellas), el horizonte de la visión humana se forma "en el trato familiar con las cosas". El horizonte delimita las cosas *y* la visión de ellas. Pero el horizonte no es simplemente una limitación (negativa) : es una determinación positiva por medio de la cual las cosas se hacen visibles. Así, el horizonte no es un "vacío indiferente a las cosas". "La claridad del horizonte es, a un tiempo, claridad de las cosas, y la claridad de las cosas aclara el horizonte." Por causa del horizonte delimitador y aclarador hay propiamente lo que llamamos "sentido". Ahora bien, puede preguntarse cómo y en qué medida la totalidad como tal puede ser horizonte de visión, con lo cual tenemos la pregunta relativa a la esencia de la filosofía, la cual se constituye en tal horizonte de totalidad ("Sobre la idea de la filosofía, I", *Revista de Occidente,* XXXIX [1933], especialmente págs. 63-4, 71).

La idea de horizonte está bien arraigada en numerosas filosofías contemporáneas. Así, para Jaspers "vivimos y pensamos siempre dentro de un horizonte" *(Vernunft und Existenz,* Zweite Vorlesung). Pero todo horizonte lleva a la idea de algo que abarca el horizonte y que no es el horizonte mismo. Se trata de lo comprensivo (véase *[das Umgreifende]*), que es "aquello dentro de lo cual se halla encerrado todo horizonte particular. . . y que no es ya visible como horizonte" *(loc. cit.).* Para J.-P. Sartre, el llamado "mundo" es una realidad ambigua que se desarrolla como una colección de "estos" y como "una totalidad sintética" de tales "estos", la cual puede ser equiparada con un horizonte y también con una perspectiva *(L'Être et le Néant,* pág. 232; véase también pág. 380). Merleau-Ponty habla del "horizonte interior de un objeto" que "no puede llegar a ser objeto sin que los objetos que lo rodean se conviertan en horizonte" *(Phénomenologie de la perception,* pág. 82). Apoyándose en ideas de Husserl, Merleau-Ponty señala que el sujeto cuenta con lo que le rodea más bien que percibe objetos; además, en vez de un "yo central" hay una especie de "campo perceptivo" *(op. cit.,* pág. 476). En este caso la idea de horizonte está ligada a comprobaciones psicológicas —especialmente gestaltistas— pero tiene una significación que trasciende lo psicológico. En general, hay en la idea de "mundo" de varios autores (Sartre, Merleau-Ponty; también A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles,* 1961, especialmente págs. 132-4) una referencia, explícita o implícita, a la noción de horizonte y hasta de "articulación de horizontes". Por otro laclo, la idea de horizonte está estrechamente relacionada con la idea de totalidad o, mejor dicho, la idea de posibles formas de totalidad en cuanto modos distintos de presentarse las cosas. "El *horizonte* no es una presencia de ser, sino una forma de manifestarse la *totalidad. ..* La limitación de cada ente y de cada conjunto entita-tivo o situacional es una especie de inferioridad dinámica que se remite a una Realidad ulterior y así en cada vivencia de Realidad puede ser definido el *horizonte* como anticipación de vigencias ausentes..." (Luis Cencillo, *Experiencia profunda del ser* [1959], págs. 203-4). Según ello, las vivencias tienen "constitución horizontal" (*loc. cit.).*

Además de las obras citadas en el texto, véanse las siguientes que, aunque no siempre consideran la noción de horizonte en alguna de las formas indicadas, dilucidan de algún modo el concepto de horizonte: C. D. Burns, "The Sense of the Horizon", *Philosophy,* VIII (1933), 301-307. — Id., id., *The Horizon of Experience. A Study of Modem Mind,* 1933. — G. P. Conger, *The Horizons of Thought. A Study in the Dualities of Thinking* 1933.

HOWISON (GEORGE HOLMES) (1834-1916), nac. en Montgomery County (Maryland, Estados Unidos), formó parte de la Sociedad Filosófica de Saint Louis, colaborando, sin por ello adscribirse al idealismo absoluto, en el *Journal of Speculative Philosophy,* profesó en el Instituto de Tecnología de Massachussets de 1872 a 1878 después de recorrer gran parte del país; tras un viaje a Europa, profesó en la Universidad de Michigan y desde 1884 hasta su muerte en California. Su doctrina es usualmente llamada un idealismo personal y se encuentra dentro de esa

misma corriente que contemporáneamente desarrollaba Bowne y que une a un idealismo metafísico adversario del impersonalismo un realismo gnoseológico. La crítica del impersonalismo realizada por Howison se parece por ello considerablemente a la efectuada por Bowne; a ella se une igualmente una crítica del evolucionismo spenceriano, pero Howison parte de problemas propios y de propias experiencias y por ello sólo con muchas reservas puede ser llamado en sentido tradicional un personalista. Al criticar la aplicación sin trabas de la idea de evolución, Howison no quiere, empero, contradecir los resultados de la ciencia: se trata de saber, por lo pronto, si la evolución no tendrá algún límite, si no será, en última instancia, una idea teleológica y, por consiguiente, una noción edificada sobre una categoría espiritual. Ahora bien, el carácter teleológico último de la noción de evolución implica la espiritualidad de la realidad última: el universo está teleológicamente conformado porque sólo puede concebirse como un organismo espiritual. La espiritualidad y pluralidad de lo real son resueltamente afirmadas por Howison, quien hace del mundo un "mundo de personas", de "yos" autoexistentes. La doctrina de la divinidad por él forjada se halla dentro de este mismo marco: la suprema personalidad de Dios es causa y a la vez fin de todo, y por eso Dios es la síntesis de opuestos tales como la eternidad y el tiempo. Howison se opone en todas partes al monismo, al idealismo absoluto y al teísmo cósmico, pero este múltiple combate no se efectúa por una huida de la experiencia, sino en virtud de un deseo de atenerse a una experiencia más total y completa que la propia del conocimiento científico, la que aplica a lo total las categorías legítimas sólo para una zona de la realidad.

Obras principales: *The Conception of God: a Philosophical discussion concerning ihe Nature of the Divine Idea, as a Demonstrable Reality,* 1897 [en colaboración con J. Royce, J. Le Conte y S. E. Mezes], — *The Limits of Evolution and other Essays,* 1901.

HUARTE DE SAN JUAN (JUAN) o el Doctor Juan de San Juan (*ca.* 1526-¿1588?), nació en San Juan del Pie del Puerto (Navarra). Los datos sobre su vida son inseguros, pero parece muy probable que hubiese vivido largos años en Linares (Jaén) y hubiese fallecido en Baeza (id). Su única obra, el *Examen de ingenios para las ciencias,* es una larga investigación sobre los temperamentos y los tipos (véase TIPO) psicológicos para mostrar: (1) "qué naturaleza es la que hace al hombre hábil para una ciencia y para la otra incapaz";
(2) "cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana"; (3) "qué artes y ciencias responden a cada uno en particular", y (4) "con qué señales se había de conocer". El tema de la obra es, así, "el ingenio y habilidad de los hombres". Sobre esta base Huarte de San Juan distinguió entre los tipos hábiles (buen ingenio; ingenio excelente, e ingenio excelente con manía o excelentísimo) y los tipos inhábiles (torpes; capaces de aprender con aplicación, pero sin memoria; capaces de memorizar, pero sin orden intelectual, y capaces de retener y ordenar los conceptos, pero sin penetrar en las causas). Esta tipología se basaba casi enteramente en los temperamentos orgánicos, es decir, en los "espíritus vitales". Aunque crítico de Hipócrates y Galeno en varios respectos, Huarte de San Juan aprovechó muchas ideas fundamentales de la antigua doctrina de los temperamentos, especialmente la tesis de la adecuada mezcla de lo seco y lo húmedo en ellos. También hizo uso, modificándola y combinándola con la anterior, de la clásica doctrina de las facultades. Así, cada facultad requería, a su entender, el predominio de un tipo de humor: la memoria requería humedad; el entendimiento, sequedad; la imaginación, calor. A su vez, cada facultad daba origen a un tipo específico de ingenio, y a la vez cada uno de estos tipos se diversificaba según el mayor o menor predominio de lo seco, lo húmedo y lo cálido, produciendo con ello tipos psicológicos más o menos permanentes. De ahí diferencias de entendimiento tales como las siguientes: tipos hábiles para contemplaciones fáciles y claras, e inhábiles para contemplaciones difíciles y oscuras; tipos hábiles para contemplaciones fáciles y claras y difíciles y oscuras, pero meramente receptivos; tipos con entendimiento productor o creador que no siguen los modelos preexistentes, sino que crean modelos, esto es, "ideas".

Seguidores y discípulos de Huarte de San Juan en España fueron, según Menéndez y Pelayo (*La Ciencia Española,* ed. M. Artigas, I, Madrid, 1933, pág. 200): Esteban Pujasol, del siglo XVII, en su *Filosofía sagaz* o *Anatomía de ingenios;* el P. Ignacio Rodríguez, del XVIII, en su *Discernimiento de ingenios.*

Hay dos ediciones del *Examen,* con variantes: la edición príncipe de 1575 y la edición subprincipe de 1594, ambas publicadas en Baeza. La primera parte del título en la edición príncipe es: *Examen de ingenios para las sciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que ay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular.* Nueva edición en la Biblioteca Rivadeneyra, t. LXV, 1875, 403-520. Edición crítica comparada de las dos ediciones, con prólogos, notas y comentarios por Rodrigo Sanz, Madrid, 1930. — Véase J. M. Guardia, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte. Examen des aptitudes pour les sciences,* 1855. — Id., id., "Philosophes espagnols: J. Huarte", *Revue Philosophique,* XXX, (1890), 249-94. — R. Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El doctor Juan Huarte y su examen de ingenios,* 1905. — M. de Iriarte, "Dr. Juan Huarte de San Juan und sein 'Examen de Ingenios'. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie", *Spanische Forschungen der Görresgessellschaft,* IV (1938). Edición española de la misma obra: *El doctor Huarte de San Juan y su "Examen de ingenios". Contribución a la historia de la psicología diferencial.* 1948. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI,* I, 1941, págs. 293 y sigs.

HUGO DE SAINT VÍCTOR (1096-1141) nac. en Hartingham (Sajonia), abad del monasterio de "Sanct Victor", donde profesó, es considerado generalmente como un místico. Aunque, en efecto, la tendencia místico-contemplativa sea, para Hugo, la culminación del ascenso del alma, su meditación teológica no es en modo alguno accesoria. Hugo es, pues, a la vez que místico, teólogo, y ello de tal modo que su aversión a la dialéctica puede considerarse sólo como una lucha contra la reducción a ella de toda ciencia divina. La subordinación del conocimiento racional a la contemplación no supri-

me el conocimiento racional, antes bien lo fundamenta o, mejor dicho, le otorga un sentido del que carecería si fuese independiente o fuese considerado como un fin en sí mismo. El entrenamiento ascético y contemplativo no supone forzosamente el conocimiento intelectual, pero tampoco elimina los grados de la *cogitatio* y de la *meditatio.* A la inversa de lo que sucede con San Pedro Damián, las ciencias profanas pueden ser un auxilio precioso para la consecución de la *contemplatio* siempre que sean debidamente integradas y subordinadas. Hugo ha integrado por ello, en la "Suma" de su tratado sobre los sacramentos, y en su *Didascalion,* la jerarquía de las ciencias profanas, tanto las teóricas o especulativas como las lógicas y las prácticas, con lo cual ha constituido una jerarquía de saberes y de acciones que si tienen que desembocar en la contemplación mística aspiran a colmar todo posible vacío entre la contemplación y el conocimiento, la mística y el saber, la fe y la razón. Véanse CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Obras: *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus.* — *De arca Noe morali.* — *De arca Noe mystica.* — *De sacramentis christianae fidei.* — *De sapientia animae Christi.* — *De scripturis et scriptoribus sacris prenotatiunculae.* — *De tribus diebus.* — *De unione corporis et spiritus.* — *Expositio in Hierarchiam coelestem.* — *In Ecclesiasten homiliae.* — *De arrha mundi.* — *Didascalion: De studio legendi* [con tres apéndices]. — *De anima* [de esta obra se considera redactado por Hugo sólo el capítulo: "De erectionis animae seu mentis ad Deum"]. — *De grammatica.* — *Practica geometriae.* — *De ponderibus.* — *Epitome Dindimi in philosophiam.* — Ediciones de obras: París, 1518; París, 1526; Venecia, 1588; Colonia, 1617; Maguncia, 1617; Rouen, 1648. Edición en la *Patrologia latina* de Migne (procedente de la edición de Rouen), CLXXII, CLXXV-CLXXVI-CLXXVII. Véase el catálogo de las obras en B. Hauréau, *Hugues de Saint Victor, Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres,* 1859 (con edición de dos escritos inéditos: *Epitome in philosophiam* y *De contemplatione et ejus speciebus*); 2ª edición, con el título: *Les oeuvres de Hugues de Saint Victor,* 1886. Véase también, sobre las obras, el libro de Ostler después citado, el escrito de B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule,* 1909; J. de Ghellinck, "La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint Victor", *Recherches des sciences religieuses,* I (1910); Jerome Taylor, *The Didascalion of Hugh of St. Victor,* 1961, con numerosas notas (págs. 158-228). — Véase además: A. Liebner, *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit,* 1832. — A. Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Viktor,* 1864. — A. Mignon, *Les origines de la scolastique et H. de S.-V.,* 2 vols., 1868. — C. Hettwer, *De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore,* 1875. — Jacob Kilgenstein, *Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor,* 1898. — G. Santini, *Ugo da S. Vittore,* 1898. — H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor,* 1906. — G. B. Grassi-Bertazzi, *La filosofia di Ugo da S. Vittore,* 1912. — W. A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts,* 1933. — E. Barkhold, *Die Ontologie Hugos von Sanct Viktor,* s/f. (1932) (Dis.). — John P. Kleinz, *The Theory of Knowledge of H. of St. V.,* 1944. — Roger Baron, *Science et sagesse chez H. de S.-V.,* 1957. — D. Van den Eynde, O. F. M., *Essai sur la succession et la date des écrits de H. de S.-V.,* 1960. — H. R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des H. von St. V.,* 1961.

HUGO DE SIENA [HUGO BENZI], Hugo Senensis (*ca.* 1370-1439), enseñó medicina y filosofía natural en diversas ciudades italianas (Bolonia, Pavía, Padua, etc.), recalando al final en Ferrara, donde sus enseñanzas alcanzaron gran fama. Hugo de Siena es considerado como uno de los más activos miembros de la llamada "Escuela de Padua" o averroísmo italiano. Sin embargo, Hugo de Siena no era simplemente un averroísta. Por lo pronto, acogió influencias de Avicena en sus escritos psicológicos. Más importante filosóficamente que su psicología y que sus estudios médicos son, sin embargo, sus doctrinas sobre el método. Según ha indicado Randall (Cfr. *infra),* Hugo de Siena partió de Galeno para elaborar una metodología como "sistema de prueba". En ella desarrolló los dos métodos de la *resolutio* (análisis [VÉASE]) y *compositio* (síntesis), ambos estimados indispensables para el conocimiento de las causas de los fenómenos naturales, pues son dos fases necesarias para llegar al descubrimiento o *inventio.*

En 1948 se publicó en Venecia la *Expositio Ugonis Senensis super libros Tegni Galieni,* en la cual presenta su doctrina del método. — Hugo de Siena escribió asimismo un tratado sobre las pasiones del alma y comentarios al *Canon* de Avicena. — Véase G. Quadri, "La dottrina psicologica di Avicenna interpretata da Ugo di Siena, medico e filosofo", en *La filosofia degli arabi nel suo fiore,* I, 1939, págs. 243 y sigs. — D. P. Lockwood, *Ugo Benzi, Medieval Philosopher and Physician,* 1951.—John Herman Randall, Jr., *The School of Padua, and the Emergence of Modern Science,* 1961, especialmente págs. 37-8. — Varias de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) se refieren a Hugo de Siena.

HUMANISMO. El término 'humanismo' fue usado por vez primera, en alemán *(Humanismus),* por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer en su obra *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Théorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (1808). Según Walter Rüegg *(Cicero und der Humanismus: Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus,* 1946; apud Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* 1948, Cap. XI, nota 1), en 1784 se usó el vocablo 'humanístico' (*humanistische*). El término 'humanista' fue usado en italiano *(umanista)* ya en 1538 (véase A. Campana, "The Origin of the Word 'Humanist'", *Journal of the Warburg and Courtauld Instituies,* IX [1946], 60-73). Hay una estrecha relación en el significado de todos estos vocablos. Niethammer entendía por 'humanismo' la tendencia a destacar la importancia del estudio de las lenguas y de los autores "clásicos" (latín y griego). *Umanista* se usó en Italia para referirse a los maestros de las llamadas "humanidades", es decir, a los que se consagraban a los *studia humanitatis.* El humanista se distinguía, pues, del "jurista", del "legista", del "canonista" y del "artista" (Cfr. Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought, The Classic, Scholastic, and Humanist Strains,* 1961, pág. 9 [ed. revisada] de la obra del mismo autor, *The Classics and Renaissance Thought,* 1955]). Es cierto que el jurista, el legalista, etc., se ocupaban asimismo de

studia humanitatis y de res *humaniores.* Pero se ocupaban de ellos —como ya habían puesto de relieve Cicerón y otros autores, que usaron estas dos últimas expresiones latinas— como "profesionales" y no propiamente como "hombres", esto es, como "pura y simplemente hombres". El estudio de las "humanidades", en cambio, no era un estudio "profesional", sino "liberal": el humanista era el que se consagraba a las artes liberales y, dentro de éstas, especialmente a las artes liberales que más en cuenta tienen lo "general humano": historia, poesía, retórica, gramática (incluyendo literatura) y filosofía moral (Kristeller, *op. cit.,* pág. 10).

Según lo anterior, el término 'humanismo' puede aplicarse (retrospectivamente) al movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y prontamente extendido a otros países durante los siglos XV y XVI. Característico de los humanistas es, según Kristeller *(Studios in Renaissance Thought and Letters,* 1956, pág. 24), el haber "heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores" y* el haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos (insistencia que, por lo demás, se halla ya en las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII) y de la lengua y literatura griegas. Muy en particular el humanismo, especialmente el humanismo italiano, fue un "ciceronismo", en tanto que consistió en gran parte en un estudio e imitación del estilo literario y de la forma de pensar de Cicerón.

Puede preguntarse entonces si el humanismo en el sentido apuntado tiene significación filosófica. Algunos autores han respondido afirmativamente a la pregunta. Más todavía: han proclamado que el humanismo es, en rigor, "la filosofía del Renacimiento" o, cuando menos, "una nueva filosofía del Renacimiento", opuesta al escolasticismo medieval. Otros autores, en cambio, han respondido a la pregunta negativamente y han puesto de relieve el aspecto "literario" del humanismo en contraposición a cualquier aspecto filosófico. Estimamos que ambas respuestas son, cada una por su lado, excesivas. En efecto, el humanismo —el "humanismo renacentista"— no es, propiamente hablando, una tendencia filosófica, ni siquiera un "nuevo estilo filosófico". En todo caso, no hay un conjunto de ideas filosóficas comunes a autores como Erasmo, Montaigne, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Valla, Ramus y otros autores a quienes suele calificarse, justamente o no, de "humanistas". Por otro lado, no es justo concluir que los humanistas renacentistas no tuvieron nada que ver con la filosofía. Por lo pronto, hay un aspecto de su actividad —la "filosofía moral", intensamente cultivada por los humanistas— a la que no puede negarse importancia filosófica. Luego, algunos de los humanistas, aunque ligados a la tradición escolar y universitaria medieval más de lo que ellos mismos sospechaban, intentaron "airear" dicha tradición y, con ello, el modo de expresión de las reflexiones filosóficas. Finalmente, si bien el humanismo renacentista no es reducible a la concepción de Burckhardt del "descubrimiento del hombre como hombre" —o como "individuo"—, es cierto que muchos humanistas trataron de destacar lo que se llamó "la dignidad del hombre" (por lo menos del "hombre educado liberalmente") y con ello suscitaron ciertos cambios en la "antropología filosófica" de la época. Así, el humanismo renacentista no es ni una filosofía ni una "época filosófica", pero es en parte uno de los elementos de la "atmósfera filosófica" durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI.

En la época actual se ha hablado de "humanismo" no sólo para designar el movimiento antes descrito, sino también, o sobre todo, para calificar ciertas tendencias filosóficas, especialmente aquellas en las cuales se pone de relieve algún "ideal humano". Como los "ideales humanos" son muchos, han proliferado los "humanismos". Tenemos con ello un humanismo cristiano, un "humanismo integral" (o el "humanismo de la Encarnación" en el sentido de Maritain), un humanismo socialista, un humanismo (o neohumanismo) liberal, un humanismo existencialisía, un humanismo científico, y otras muchas, casi incontables, variedades. Algunas de estas tendencias humanistas se caracterizan por la insistencia en la noción de "persona" (v.), en contraposición a la idea del "individuo" (v.). Otras tendencias se caracterizan por predicar la "sociedad abierta" contra la "sociedad cerrada". Otras, por destacar el carácter fundamental "social" del ser humano. Otras, por poner de relieve que el hombre no se reduce a ninguna función determinada, sino que es una "totalidad". Etc., etc. En el resto de este artículo nos limitaremos a reseñar sumariamente algunas doctrinas que han adoptado explícitamente el nombre 'humanismo', ya sea como un "método", ya como una determinada "concepción".

En lo que toca al método, 'humanismo' es un término utilizado por varias direcciones del pensamiento de nuestro siglo. Tal ocurre con los movimientos filosóficos impulsados por William James y F. G. S. Schiller — el último llamó precisamente "humanismo" a su propia filosofía. Según James, el humanismo consiste en romper con todo "absolutismo" —con toda idea de un "universo compacto"—, con todo intelectualismo, con toda negación de la variedad y espontaneidad de la experiencia. El humanismo no renuncia a la verdad, ni por supuesto a la realidad; sólo pretende que sean más ricas — o que se reconozca su inagotable riqueza. Por eso el humanismo niega que los conceptos y leyes sean meras duplicaciones de la realidad. En la conceptuación humanística se tolera "el símbolo en vez de la reproducción, la aproximación en vez de la exactitud, la plasticidad en vez del rigor" (W. James, *The Meaning of Truth* [1909], Cap. III). El humanismo renuncia a "los antiguos ideales de rigor y definitividad", lo cual no convierte el humanismo en un escepticismo pirrónico, ya que este último pretende no saber nada, en tanto que el humanismo se esfuerza por saber lo que se alcance a saber *(loc. cit.).* Nada de extraño, por lo tanto, que para James sean humanistas todos los filósofos de la época que de algún modo han sacrificado la exactitud racionalista a una mayor flexibilidad en la descripción de lo real: humanistas serían así Bergson, Milhaud, en parte Poincaré, Simmel, Mach, Ostwald y, desde luego, F. C. S. Schiller y Dewey. El humanismo no es, en suma, una tesis, sino una perspectiva filosófica *(op. cit.,* Cap. V) y, en verdad, una perspectiva que conduce siempre a "totalidades abiertas". James señala, precisando más su pensa-

miento sobre esta cuestión, que los puntos principales en que se basa el humanismo son: 1) Una experiencia, perceptual o conceptual, debe conformarse con la realidad para ser verdadera. 2) Por 'realidad' no se significa dentro del humanismo sino las otras experiencias conceptuales o perceptuales con las cuales puede hallarse de hecho mezclada una experiencia actual. 3) Por 'conformidad' el humanismo quiere decir tener en cuenta la cosa, de tal modo que se obtenga un resultado satisfactorio *tanto intelectual como prácticamente.* 4) 'Tener en cuenta' y 'resultado satisfactorio' son expresiones que no admiten definición, por ser muchas las vías por las cuales pueden "llenarse" estos requerimientos. 5) Vagamente, y, en general, tomamos en cuenta una realidad *preservándola* en una forma tan poco modificada como sea posible. 6) La verdad que encarna la experiencia conformante debe ser una adición positiva a la realidad previa, y los juicios deben conformarse con ella *(op. cit.,* Cap. III). F. C. S. Schiller no desmiente esencialmente esas "condiciones" del humanismo, pero lo entiende en un sentido más radical, pues no se trata sólo de una ampliación y superación del pragmatismo ni tampoco meramente de una actitud, sino de una verdadera posición filosófica. El "protagorismo" y el "relativismo" de Schiller no significan, ciertamente, una negación de la posibilidad de la "verdad", sino una negación de los cuadros tradicionales dentro de los cuales ésta ha sido presentada. Se trata, pues, de fijar unas ciertas características del humanismo, y éstas podrían ser, según Schiller, las siguientes: (a) Afirmación de una cierta plasticidad de lo real, por la cual podamos adaptarlo a nuestras finalidades como un postulado necesario, (b) Un cierto pluralismo (y desde luego, un completo anti-absolutismo). (c) El individualismo (Cfr. "Why Humanism?" en *Contemporary British Philosophy,* I, págs. 408-40). Pero al convertirse en "posición", el humanismo filosófico parece desmentir sus propios supuestos y desdeñar aquella misma flexibilidad que, según James, constituía su puerta de acceso natural.

En los últimos decenios han surgido nuevas filosofías que se califican a sí mismas de humanistas. De ellas mencionamos dos. Una es la de Gerhard Kränzlin, el cual propone una doctrina que llama *panhumanismo,* basada en una reinterpretación del idealismo hegeliano. Esta doctrina ha sido expuesta y defendida en varias obras: *Die Philosophie von unendlichen Menschen,* 1938; *Das System des Panhumanismus,* 1949, y *Existezphilosophie itnd Panhumanismus,* 1950. La más significativa y completa para el panhumanismo de Kränzlin es la segunda de las citadas, pues la primera constituye el planteamiento del problema y la última es una confrontación del idealismo con el existencialismo de la cual resulta que solamente lo que tiene este último de idealista es justificado. Kränzlin considera el panhumanismo como una doctrina metafísica de carácter funcionalista y relacionista, y estima que no sólo en Hegel, sino inclusive en la "metafísica tradicional" hay un fundamento idealista que explica la "inevitabilidad" de tal tendencia. Otra doctrina humanista es la más "popular" de Corliss Lnmont, quien defiende en su *Humanism as a Philosophy* (1949; 4a ed., 1958) un humanismo naturalista y anti-idealista basado en las afirmaciones siguientes: antisobrenaturalismo; evolucionismo radical; inexistencia del alma; autosuficiencia del hombre; libertad de la voluntad; ética intramundana; valor del arte, y humanitarismo.

Para el humanismo renacentista, además de las obras mencionadas en el texto del artículo, véanse: Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* 1860, ed. rev., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* 1942). — P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci,* 3 vols., 1906-1913. — K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus,* 1918. — L. Olschki, *Geschichte der neusprachlicen wissenschaftlichen Literatur,* 3 vols., 1919-1927. — R. Sabbadini, *Il metodo degl'umanisti,* 1920. — G. Toffanin, *Chè cosa fu l'Umanesimo,* 1928. — Íd., íd., *Storia dell'Umanesimo,* 3 vols., 1950 (trad. esp.: *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días,* 1953). — F. Olgiati, *L'anima del umanesimo e del rinascimento,* 1925. — R. Weiss, *The Dawn of Humanism in Italy,* 1947. — G. Highet, *The Classical Tradition,* 1949 (trad. esp.: *La tradición clásica,* 1958). — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento,* 3 vols., 1949-1951. — G. M. Sciacca, *La visione della vita nell'umanesimo,* 1954. — H. Baron, *The Crisis of he Early Italian Renaissance,* 2 vols., 1955. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

Para el llamado "humanismo antiguo" y "humanismo medieval" especialmente como antecedentes del humanismo renacentista, véanse: Werner Jaeger, *Antike und Humanismus,* 1925. — Engelbert Drerup, *Der Humanismus in seiner Geschichte, seinen Kulturwerten und seiner Vorbereitung im Unterrichtswesen der Griechen,* 1934. — H. Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea,* 1947. — É. Gilson, *Les idées et les lettres,* 1932 (Capítulo: "Humanisme médiéval et Renaissance"). — Gerald G. Walsh, *Mediaeval Humanism,* 1942. — P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme europeen au moyen âge,* 1953.

Exposición de diversas corrientes en el humanismo moderno y contemporáneo: Richard Hönigswald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus. Eine problemgechichtliche Betrachtung,* 1918. — Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart,* 2 vols., 1950-1951. — Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo,* 1919. — Julius Stenzel, *Die Gefahren des modernen Denkens und der Humanismus,* 1928. — A. Boehlen, *Moderner Humanismus,* 1957. — Armando Rigobello, *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo,* 1958. — Albert Rehm, *Neuhumanismus einst und jetzt,* 1931. — A. Etchéverry, S. J., *Le conflit actual des humanismes,* 1955.

Sobre diversas formas de humanismo. Humanismo pragmatista: F. C. S. Schiller, *Humanism. Philosophical Essays,* 1903. — Íd., íd., *Studies in Humanism,* 1912. — W. James, *op. cit. supra.* — Humanismo naturalista: C. Lamont, *op. cit. supra.* — Humanismo cristiano: J. Maritain, *Humanisme intégral,* 1936. — F. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien,* 4 vols., 1948 (*I. L'aube*; *II. Le matin*; *III. Plein jour*; *IV. Esquisse d'une doctrine*) (trad. esp.: *Historia doctrinal del humanismo cristiano*) I, 1962). — F. Sánchez-Marín, *Humanismo natural y humanismo cristiano,* 1955. — Humanismo socialista: Fernando de los Ríos, *El sentido humanista del socialismo,* 1926 [ciertas obras de autores marxistas [véase MARXISMO] se refieren asimismo al "humanismo socialista"]. Véase también Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme,* 1953. — Humanismo ateo: Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* 1946, 4ª ed., 1950

(trad. esp.: *El drama del humanismo ateo*, 1949). — Humanismo cultural: René Gillouin, *Un nouvel humanisme: l'humanisme comme principe de culture*, 1931. — Humanismo "existencialista": J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (trad. esp.: *El existencialismo es un humanismo*, 1947). — M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en el tomo *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 (trads.: esp.: *Carta sobre el humanismo*, 1959; "Carta sobre el humanismo", *Realidad* Nos. 7 y 9 [1948]; "Carta sobre el humanismo", en el volumen *Sobre el humanismo*, 1961). — Humanismo y ciencia: É. Bréhier, *Science et humanisme*, 1947. — E. Schrödinger, *Science and Humanism*, 1951. — D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, 1953. — L. Berard y P. Valléry-Radot, *Science et humanisme*, 1954. — Humanismo y maquinismo: G. Friedmann, *Machine et humanisme*, 1946 y sigs. (*I. La crise du progrès; II. Problèmes humains du machinisme industriel* [trad. esp.: *Problemas humanos del maquinismo industrial*, 1957]; *III. Essai sur la civilisation technicienne*). — Humanismo en el sentido de las "humanidades": François Charmot, S. J., *L'humanisme et l'humain*, 1934. — "Humanismo positivo": G. della Volpe, *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialista*, 1949.

Obras diversas sobre el humanismo, con definiciones del humanismo, bosquejos de filosofías humanistas, examen de diversas formas de humanismo, etc.: J. S. Mackenzie, *Lectures on Humanism*, 1907. — J. B. S. Haldane, *The Philosophy of Humanism, and Other Subjects*, 1922. — E. Carrara, *Lineamenti dell'umanesimo*, 1930. — G. Gentile, *La concezione umanistica del mondo*, 1931. — H. Rädiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus*, 1937. — Samuel Ramos, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, 1940, 2ª ed., 1962. — Arthur Liebert, *Der universale Humanismus. I. Grundlegung. Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus*, 1941. — Ferdinand Robert, *L'humanisme: essai de définition*, 1946. — Armando Tagle, *El desarrollo humanista de la historia. Hacia una comprensión del humanismo*, 1946. — M. Gentile, *Umanesimo e filosofia*, 1947. — G. Rey, *Humanisme et surhumanisme*, 1955. — O. Gurméndez, *Teoría del humanismo*, 1955. — A. Ruiz de Elvira, *Humanismo y sobrehumanismo*, 1955. — K. Barth, K. Jaspers, H. Lefèbvre *et al.*, *Hacia un nuevo humanismo* (trad, esp., 1957). — Manuel Granell, *El humanismo como responsabilidad*, 1959 [Cuadernos Taurus, 25], especialmente págs. 11-76.

HUMBOLDT (KARL WILHELM VON) (1767-1835), nac. en Potsdam (hermano del naturalista Alexander von Humboldt [nac. en Berlín: 1769-1859]), estudió en Franfurt a.O. y en Gottinga y residió en Berlín, Jena y diversos países extranjeros (Austria, Francia, España —donde estudió la lengua vasca—, Italia e Inglaterra) como representante diplomático. En 1814-1815 representó a Prusia en el Congreso de Viena. Interesado, probablemente por la incitación de Schiller y Goethe, en las cuestiones relativas a la naturaleza y orígenes del lenguaje, desarrolló la teoría (muy favorecida por los románticos) según la cual el lenguaje expresa el "espíritu del pueblo" (v.); por lo tanto, este espíritu se puede investigar y comprender mediante un estudio del correspondiente lenguaje. El lenguaje no es para Humboldt primariamente comunicación, sino "expresión del espíritu" en cuanto "espíritu colectivo". La filosofía del lenguaje de K. W. von Humboldt estaba estrechamente relacionada con su filosofía del "ideal de la humanidad", ideal fundado a la vez en la antigüedad griega clásica (especialmente desde el punto de vista estético) y en la espiritualidad y universalidad modernas. La humanidad es para Humboldt como un gran organismo que se desenvuelve históricamente, revelando sucesivamente sus potencialidades y llevando a culminación sus tesoros espirituales. Humboldt se ocupó asimismo de filosofía política, estableciendo los límites entre el poder del Estado y la libertad del individuo, con fuerte tendencia a subrayar la importancia de la última.

Las obras de K. W. von H. son muy numerosas; citamos sólo algunas de interés más particularmente filosófico: *Sokrates und Plato, über die Gottheit, über Vorsehung und Unsterblichkeit*, 1787 (*S. y P., sobre la divinidad, sobre la providencia y la inmortalidad*). — *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, escrita en 1792, publicada en 1851 (*Ideas para un ensayo de determinar los límites de la actividad del Estado*). — *Ästhetische Versuche über Goethes Hermann und Dorothea*, 1799 (*Ensayos estéticos sobre el "Hermann y Dorotea" de Goethe*). — *Über die vergleichende Sprachstudien*, 1820 (*Sobre los estudios comparados del lenguaje*). — Muchos de los escritos de K. W. von H. son memorias, artículos, monografías, reseñas, etc. — Edición de obras: *W. von Humboldts Gesammelte Schriften*, publicadas por la Academia de Ciencias de Berlín, desde 1904 (hasta ahora se han publicado 18 vols.). Entre las colecciones de cartas mencionamos: *Briefwechsel mit Schiller*, 3ª ed., 1900, ed. A. Leitzmann; *Briefe an eine Freundin* [Charlotte Diedel], 2 vols., 1909-1919, ed. A. Leitzmann; *W. und Karoline von H. in ihren Briefen*, 6 vols., 1906-1913, ed. Anna von Sydow. — Véase R. Haym, *W. von H. Lebensbild und Charakteristik*, 1856. — Eduard Spranger, *W. von H. und die Humanitätsidee*, 1909, 2ª ed., 1928 (trad. esp.: *G. H. y la idea de la humanidad*, 1945). — Íd., íd., *W. von H. und die Reform des Bildungswesens*, 1910, 2ª ed., 1919. — W. Schultz, *Die Religion W. von Humboldts*, 1932. — R. Leroux, *G. de H.*, 1932. — W. Lammers, *W. v. Humboldts Weg zur Sprachforschung 1785-1801*, 1936. — Paul Binswanger, *W. von H.*, 1937. — E. Howald, *W. v. H.*, 1944. — José M. Valverde, *G. de H. y la filosofía del lenguaje*, 1955.

HUME (DAVID) (1711-1776) nac. en Edimburgo. Después de trabajar un tiempo en el negocio de su padre, en Bristol, pasó a Francia (en La Flèche, donde estudió Descartes), y allí permaneció desde 1734 a 1737. Acuciado por el deseo de celebridad literaria —su "pasión dominante", según propia confesión—, escribió durante su estancia en Francia el *Treatise* (véanse títulos completos de obras y fechas de publicación en bibliografía). Publicado poco después en tres volúmenes "falleció al salir de las prensas". El *Treatise* se publicó durante la estancia del autor en Escocia. En 1741 y 1742 aparecieron sus ensayos morales y políticos (Cfr. bibliografía), que lograron éxito. Alentado por éste, Hume procedió a reescribir y revisar el *Treatise;* la revisión de la primera parte apareció en 1748 bajo el título de *Philosophical Essays concerning Human Understanding;* en 1751 apareció una segunda edición con el título An *Enquiry concerning Human Understanding* — el título con el que hoy es conocido, y que se suele abreviar *Enquiry.* Antes de la publicación de dichos Ensayos Hume

trató, sin lograrlo, de ocupar una cátedra de ética y de "filosofía pneumática" en Edimburgo; después de esto, fue preceptor y luego secretario del general St. Clair, con quien se marchó durante un tiempo al extranjero, regresando a Escocia en 1749. Una revisión de la tercera parte del *Treatise* apareció en 1751 —el mismo año que el *Enquiry*— bajo el título An *Enquiry concerning the Principles of Morals.* Hume consideró muy importante esta obra, que, por motivos que se verán luego, ha sido oscurecida por el *Enquiry* sobre el entendimiento humano. Entre 1752 y 1757 Hume publicó otras varias obras, incluyendo sus dos "Historias" de Inglaterra. En 1763 Hume se dirigió de nuevo a Francia como secretario de la Embajada inglesa, relacionándose estrechamente con los enciclopedistas franceses (V. ENCICLOPEDIA). En 1716 se dirigió a Londres (acompañado de Rousseau, con quien, por lo demás, rompió poco después). Tras ejercer por un tiempo un cargo oficial en Londres, Hume regresó en 1769 a Edimburgo. Sus *Diálogos sobre la religión natural* aparecieron sólo diez años después de la muerte del autor. La razón de que el ensayo sobre el entendimiento humano haya sido durante muchos años la obra más conocida y comentada de Hume —suplementada por el *Treatise* en cuanto trata en gran parte los mismos temas— se debe casi enteramente a que Hume ha sido visto con frecuencia "desde Kant", como el autor que despertó a Kant de su "sueño dogmático". Así, Hume ha sido considerado con frecuencia como un "crítico del conocimiento" y sobre todo como un "crítico de las nociones de substancia y de causa". Desde este punto de vista, Hume ha sido visto al mismo tiempo como sucesor de Berkeley y de Locke y como el autor que llevó a culminación el llamado "empirismo inglés". Por otro lado, se ha puesto de relieve, especialmente durante las dos últimas décadas, que tanto o más importante que el puesto que Hume ocupa en la teoría del conocimiento entre Locke y Berkeley por un lado y Kant por el otro, es el lugar que ocupa como "filósofo moral". Desde este último punto de vista, Hume es presentado menos como un sucesor de Berkeley y un precursor de Kant que como un discípulo de Hutcheson (v.). En este respecto Hume fue influido no sólo por el mencionado autor, sino también por Malebrance, Pierre Bayle y, en último término, por Carneades. Esta segunda imagen de Hume es la imagen de un "filósofo moral escéptico". Se ha indicado también que Hume ocupa sobre todo un lugar dentro de la historia del escepticismo en general y en particular dentro de la historia del escepticismo moderno (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). Acaso como reacción contra estas últimas interpretaciones de Hume se ha vuelto en parte a la idea de un Hume como "teórico (y crítico) del conocimiento"; en todo caso, se ha indicado que en su epistemología reside su mayor originalidad y, a pesar de todo, su mayor influencia. No es nuestra tarea discutir aquí cuál es "la verdadera imagen filosófica de Hume". Es altamente probable que cuando menos las dos principales "imágenes" —la del crítico del conocimiento y la del filósofo moral escéptico— sean justas dentro de ciertos límites. En el presente artículo no excluiremos al Hume como filósofo moral, pero daremos la precedencia al Hume como crítico del conocimiento a causa de las orientaciones que hemos seguido a lo largo de la presente obra. Así, sin prejuzgar si la crítica humiana del conocimiento es o no "anterior" a las ideas morales del autor, empezaremos con ella, tanto más cuanto que ya en ella se manifiesta el espíritu general de Hume como "escéptico práctico" y como dado al "razonamiento moral" (en el sentido de 'probable' que tiene en su caso, y en muchos otros de su época, el vocablo 'moral').

Hume estima que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana, de modo que en vez de llevar a cabo investigaciones filosóficas que en el mejor de los casos terminen por conquistar un castillo o un villorio, es mejor avanzar hasta la capital misma y extender desde ella nuestras conquistas. La "ciencia del hombre" es así "el único fundamento sólido de todas las demás ciencias". Pero tal ciencia debe basarse en la experiencia y en la observación y no en especulaciones gratuitas y quiméricas. Hay que investigar, pues, "la naturaleza del entendimiento humano" para averiguar sus poderes y sus capacidades; hay que cultivar "la verdadera metafísica", único modo de destruir la metafísica "falsa y adulterada".

Fundamental en el estudio propuesto por Hume es la investigación del "origen de nuestras ideas". Los resultados de la investigación de Hume a este respecto pueden resumirse en las siguientes proposiciones. En primer lugar, todo lo que el espíritu *(mind)* contiene son percepciones. Éstas pueden ser impresiones o ideas. La diferencia entre ellas consiste en el grado de fuerza y vivacidad: las impresiones son las percepciones que poseen mayor fuerza y violencia. Ejemplos de impresiones son las sensaciones, las pasiones y las emociones. Las ideas son solamente copias o imágenes desvaídas de las impresiones tal como las posee el espíritu en los procesos del pensamiento y del razonamiento. Por otro lado, las percepciones pueden ser simples o complejas; por tanto, hay impresiones simples y complejas e ideas simples y complejas. Las percepciones simples, tanto impresiones como ideas, son las que no admiten distinción ni separación. Así, la percepción de una superficie coloreada es una impresión simple, y la idea o imagen de la misma superficie es una idea simple. Las percepciones compuestas, tanto impresiones como ideas, son aquellas en las cuales pueden distinguirse partes. Así, la visión de París desde Montmartre es una impresión compleja, y la idea o imagen de tal impresión es una idea compleja.

La distinción entre impresiones e ideas simples y complejas permite a Hume resolver una cuestión fundamental. Una teoría del conocimiento empirista tiende a derivar todas las ideas de las impresiones originarias. Y, en último término, esto es lo que Hume se propone hacer. Pero no sin reconocer una importante restricción. En efecto, aunque hay, en general, una gran semejanza entre las impresiones complejas y las ideas complejas, no puede decirse que las segundas sean siempre copias exactas de las primeras. Por tanto, no puede establecerse tal completa semejanza entre las impresiones y las ideas complejas. En cambio, cuando se trata de impresiones e ideas simples, la semejanza puede ser afirmada. No puede ser probada universalmente, pero no puede darse, al parecer, ningún ejemplo de falta de semejanza. Hume no dice,

pues, que hay necesariamente semejanza, sino que el *onus probandi* de la falta de ella debe recaer en el que sostiene que no la hay o puede no haberla. Así, en el nivel de las impresiones e ideas simples se restablece la tesis fundamental empirista: no hay ninguna idea simple que no tenga una impresión correspondiente, y no hay ninguna impresión simple que no tenga una idea correspondiente. O también: todas las ideas simples se derivan de impresiones simples que corresponden a ellas y que representan exactamente.

A su vez, las impresiones pueden dividirse en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. Las primeras surgen en el alma originariamente, de causas desconocidas. Las segundas se derivan en gran parte de nuestras ideas de acuerdo con el orden siguiente: impresión (por ejemplo, de calor o placer) - percepción (de calor o placer de alguna clase) - copia de esta impresión en el espíritu y permanencia de ella después de terminar la impresión - idea - retorno de esta idea al alma produciendo nuevas impresiones - impresión de reflexión - copia de esta impresión de reflexión por la memoria y la imaginación - idea - producción por esta idea de nuevas impresiones e ideas. Así, hay impresiones de sensación, ideas, e impresiones de reflexión. Las impresiones de sensación son estudiadas por los "filósofos naturales". Las impresiones de reflexión (como pasiones, emociones, etc.) surgen de las ideas. Por tanto, las ideas constituyen el primer objeto de estudio.

Nos hemos extendido con cierto detalle sobre estas definiciones y distinciones de Hume, porque son fundamentales para entender todo su pensamiento. Éste consiste en gran parte en un examen de las ideas (un examen del entendimiento) y en un examen de las pasiones — al cual sigue un examen de "la moral". De este modo pueden verse los dos aspectos básicos de la filosofía de Hume: el epistemológico y el "moral". La epistemología de Hume se funda en buena parte en la doctrina de la conexión o asociación de ideas (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO). Pero antes de ver qué función ejerce esta doctrina es preciso referirse a otra distinción fundamental: es la que Hume establece entre lo que llamaremos "hechos" *(matters of fact)* y "relaciones" *(relations of ideas).* Esta distinción ha ejercido gran influencia y un fragmento considerable de la tradición empirista y positivista posterior a Hume se funda en ella.

La distinción es importante en cuanto que mediante la misma se puede establecer qué uso propio se hace de las ideas al razonar y cómo se introduce "el método experimental del razonamiento". La distinción permite asimismo eliminar las entidades ficticias producidas por la "metafísica adulterada", la cual cree poder demostrar la existencia de una entidad cuando es capaz de dar razón de esta entidad sin atenerse a la experiencia.

El razonamiento consiste en un descubrimiento de relaciones. Unas de estas relaciones lo son entre hechos; otras relaciones lo son entre lo que hemos llamado "relaciones" (las "relaciones de ideas"). Decir: "El oro es amarillo" o "El hidrógeno es menos pesado que el aire" es establecer relaciones entre hechos. Decir: "La suma de 4 y 4 es igual a 8" o "La suma de los tres ángulos de un triángulo (en un espacio euclídeo plano) es igual a dos ángulos rectos" es establecer relaciones entre relaciones. Las proposiciones sobre hechos son contingentes; no hay ninguna necesidad de que los hechos sean tales como de hecho son, ni ninguna necesidad de que se relacionen tal como de hecho se relacionan. Las proposiciones sobre relaciones son necesarias; su verdad deriva de que lo contrario de una de tales proposiciones constituye una contradicción. Las proposiciones sobre hechos dicen algo, pero sólo son probables. Las proposiciones sobre relaciones son absolutamente ciertas, pero no dicen nada — es decir, nada acerca de lo que "hay". No puede pasarse, pues, de unas proposiciones a las otras, ya que son completamente heterogéneas entre sí. Las proposiciones verdaderas sobre hechos están fundadas en la experiencia; las proposiciones verdaderas sobre relaciones están fundadas en la no contradicción. No hay otras proposiciones posibles; por tanto, todos los libros que contengan enunciados que no sean "razonamiento demostrativo" (como el de la lógica o la matemática) o "razonamiento probable" (como el de la experiencia) deben "arrojarse a las llamas". Así, Hume "arroja a las llamas" los libros que, como los de teología o metafísica, no contienen más que "falsas proposiciones" en el sentido de ser proposiciones que parecen serlo sin serlo en verdad.

Hume aplica estas nociones a una detallada crítica de toda clase de "ideas" para ver en qué medida tales "ideas" están o no fundadas en la experiencia o constituyen "relaciones de ideas". No podemos extendernos en esta crítica, pero mencionaremos tres aspectos básicos de ella: la idea de existencia; la idea de relación causal y la idea de substancia (bajo el aspecto de la idea de la identidad personal).

En cuanto a la idea de existencia nos limitaremos a señalar que, según Hume, no hay nada que pueda llamarse "existencia" independientemente de la idea de lo que concebimos ser existente. La idea de existencia no agrega nada a la idea de un objeto: 'objeto' y 'objeto existente' son expresiones sinónimas. Por otro lado, para admitir la idea de un objeto hay que referirse a la impresión que le ha dado origen.

Respecto a la relación causal, nos hemos referido a ella en el artículo Causa (v.). Agreguemos, o reiteremos, que como las proposiciones sobre relaciones causales son proposiciones sobre hechos, no son necesariamente verdaderas. La experiencia nos muestra que a un cierto hecho (o acontecimiento) sucede regularmente otro cierto hecho (o acontecimiento); el primer hecho es llamado "causa" y el segundo "efecto". Pero la experiencia no puede mostrarnos que hay necesidad en la conexión causal, pues esta no es una conexión de las del tipo de las "relaciones de ideas" (como las conexiones lógicas o matemáticas). En otros términos, el efecto no está contenido necesariamente en la causa, como afirman los "racionalistas". Las conexiones causales son inferencias probables, fundadas en las asociaciones de ideas tal como han tenido lugar en el pasado, lo que nos permite predecir —con "certidumbre moral"— el futuro. Inferimos que la llama es efecto del fuego cuando asociamos mediante semejanza la impresión de la llama con ideas de llamas que hemos visto en el pasado y que hemos relacionado mediante contigüidad con la idea del fuego. La conexión causal

es, pues, una inferencia fundada en la repetición; ésta engendra la "costumbre", la cual produce la "creencia" (v.). La ciencia de las cosas naturales se basa, así, en una serie de creencias; la certidumbre es resultado de la repetición de la experiencia y, por consiguiente, el conocimiento de la Naturaleza —y, en general, de todos los hechos— es asunto de probabilidad. Ello no significa que Hume niegue la constancia de las leyes naturales. En rigor, Hume se opone a los "milagros". Pero la constancia mencionada no es asunto de necesidad lógica o racional, sino resultado de observación.

Sobre la substancia, puede decirse algo similar a lo dicho sobre la existencia; la idea de substancia no se deriva de ninguna impresión de sensación o de reflexión: es "una colección de ideas simples unidas por la imaginación". En otros términos, no hay ninguna realidad que se llame "substancia". 'Substancia' es sólo un nombre que se refiere a una colección o haz *(bundle)* de cualidades. No hay, pues, las cualidades de una cosa *más* su substancia. Ahora bien, todo eso puede aplicarse a la noción de "yo" *(self)* y a la de "identidad personal". Cuando entro en lo que se llama "yo", proclama Hume, "topo siempre con alguna percepción particular u otra". Ello no significa que no pueda hablarse de "yo" y de "yo mismo"; sólo ocurre que no hay un yo substancial, sino, una vez más, una serie de percepciones unidas asociativamente. Lo mismo puede decirse de la llamada "simplicidad".

Puede verse, pues, que en cada caso la noción de asociación y las diversas formas de asociación son fundamentales para Hume con el fin de resolver los problemas planteados por su "crítica del conocimiento". Ahora bien, lo mismo sucede en lo que toca a su "filosofía moral".

Hume considera que la percepción moral no es cosa del entendimiento, sino de "los gustos" o "sentimientos". Éstos no son gustos y sentimientos de unos supuestos principios absolutamente evidentes; los gustos y sentimientos lo son de cada cosa particular. Además, lo son en tanto constituyen juicios del individuo al aprobar o reprobar una acción, un sentimiento, etc. No se puede demostrar que algo es bueno o malo mediante argumento racional; *a fortiori,* no se puede convencer a nadie de que algo es bueno o malo mediante tal tipo de argumento. La razón no es la maestra de las pasiones; si hay alguna relación entre ellas lo es en el sentido de que la razón es "esclava de las pasiones". Estas pasiones pueden ser directas (o derivadas inmediatamente de la experiencia, como el placer, el dolor, la aversión, el miedo, la esperanza, etc.) o indirectas (o derivadas de una relación doble de impresiones a ideas, como el amor y el odio). En todos los casos los juicios de aprobación o reprobación de las pasiones son juicios de hechos y, por tanto, no son "necesarios". Ahora bien, hay dos tipos fundamentales de experiencia —el placer y el "desplacer"— que regulan la vida de las pasiones en el sentido de condicionar empíricamente la aprobación o reprobación. La teoría moral de Hume es una teoría hedonista o cuando menos se halla fuertemente influida por el hedonismo (VÉASE). Así, la conjunción de ciertas experiencias con el placer y la conjunción de otras experiencias con el "desplacer" hace esperar una realidad similar a la que se observa en la relación causal antes tratada. La acción voluntaria y la conducta se siguen no de la obediencia a un principio o de un razonamiento, sino de la expectación de la aparición de un sentimiento de placer o de la desaparición o eliminación de un sentimiento de "desplacer". Ello no significa, sin embargo, que la doctrina moral de Hume sea radicalmente "subjetiva". Junto a la experiencia "pasional" subjetiva hay la experiencia "pasional" inter-subjetiva. En este punto Hume se muestra grandemente influido por las ideas de Hutcheson sobre la simpatía (v.). Además, se halla influido por la idea de que hay una "naturaleza humana" que es igual en todos los hombres y que hace posible no sólo ciertas regularidades en la conducta moral, sino también la aceptación de la obligación, de la justicia y de otras "normas" morales y sociales. Aunque la justicia y, en general, todas las "obligaciones" son para Hume "artificiales", hallan un fundamento sólido en el "egoísmo" propio de cada individuo humano. Los hombres han descubierto y promovido "virtudes artificiales" con el fin de alcanzar una seguridad sin la cual les sería imposible convivir. La artificialidad de tales virtudes no es, sin embargo, equivalente a una mera convención arbitraria; de alguna manera lo artificial se halla fundado en lo "natural".

La fuerte tendencia de Hume a la "observación de los hechos" se manifiesta asimismo en sus doctrinas acerca de la religión. Las "verdades religiosas" —tales como la sustancialidad e inmortalidad del alma, la existencia de Dios, etc.— no pueden demostrarse mediante la razón. Tampoco puede mostrarse racionalmente que no hay tales "verdades". Así, Hume rechaza tanto el esplritualismo como el materialismo racionalista. Pero el rechazo de toda prueba *a priori* no significa que Hume rechace toda prueba: hay pruebas *a posteriori,* como la derivada de la observación del orden del mundo, que son por lo menos convincentes, o persuasivas. Las "verdades religiosas" son también, como todas las otras "verdades", asunto de probabilidad y plausibilidad. De ahí que sea difícil concluir que Hume fue un teísta, un ateo o un agnóstico; su actitud es a menudo agnóstica y, por así decirlo, moderadamente teísta, pero en ningún caso *dogmáticamente* teísta o atea. El principal y constante enemigo de Hume es el dogmatismo; toda certidumbre en cualquier esfera —en la ciencia, en la moral o en la religión— es sólo "certidumbre moral".

Obras: *A Treatise of Human Nature,* en "tres libros" (Libro I: "Of the Understanding"; Libro II: "Of the Passions"; Libro III: "Of Morals"), los dos primeros publicados en 1739 y el tercero en 1740. — Un *Abstract of the Treatise of Human Nature* apareció en 1740. — *Essays, Moral and Political,* 2 vols., 1741-1742. — *Of Miracles,* 1748. — *Of Providence and a Future State,* 1748. — *Philosophical Essays concerning Human Understanding,* 1748; la segunda edición, publicada en 1751, lleva el título bajo el cual se conoce hoy la obra: *An Enquiry concerning Human Understanding.* Se trata de una revisión del Libro I del *Treatise. An Enquiry concerning the Principles of Morals,* 1751 [revisión del Libro III del *Treatise*]. — *Political Discourses,* 1752. — *Four Dissertations,* 1757 [incluye "A Dissertation on the Passions", revisión del Libro II del *Treatise,* y "The Natural History of Religion"]. — *History of England under the House of Tudor,* 1759. — *History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Ac-*

cession of Henry VII, 1761. — *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*, 1777 [aparecieron anónimamente, y con nombre de autor en 1783]. — *Dialogues concerning Natural Religion*, 1779 [póstumos; escritos en 1752]. — Las obras de Hume consideradas como fundamentales son el *Treatise of Human Nature* y *An Enquiry concerning Human Understanding* [a veces se agregan los *Dialogues concerning Natural Religion*]. — Para el conocimiento de la personalidad de Hume es importante su *Autobiography*, ed. Adam Smith, 1777. También es importante la correspondencia: *Letters of D. Hume to William Strahan*, 1900, ed. Hill. — *The Letters of David Hume*, 2 vols.: I (1727-1765), 1932, ed. J. Y. T. Greig; II (1766-1776), 1932, ed. id. Supp. Vol., 1954, ed. R. Klibansky y E. C. Mossner. Edición de obras: *The Philosophical Works of D. H.*, 4 vols., 1874-1875, ed. T. H. Green y T. H. Grose. — Ediciones críticas: *Treatise*, 1951, ed. L. A. Selby-Bigge [en gran parte es reimpresión de una edición de 1888]. Entre otras eds. (no críticas) del *Treatise*, mencionamos: 2 vols., A. D. Linsay, 1911, reimp., 1920, 1926, 1928, 1934. — Ed. del *Abstract* en 1938 por J. M. Keynes y P. Sraffa. — *Enquiries* [sobre el entendimiento humano y sobre los principios de la moral], 1902, ed. L. A. Selby-Bigge, reimp., 1951. — *The Natural History of Religion*, 1956, ed. H. Chadwick. — *Dialogues concerning Natural Religion*, 2ª ed., 1947, ed. N. K. Smith. — *Political Essays*, 1953, ed. C. W. Hendel. — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of D. H. and of the Scottish Philosophy*, 1938. — Entre las trads. modernas de Hume al español mencionamos: *Tratado* (1923); *Investigación sobre el entendimiento humano* (1939); *Investigación sobre los principios de la moral* (1941); *Diálogos sobre religión natural* (1942) [parcial].

Sobre la vida de Hume: J. H. Burton, *Life and Correspondence of D. H.*, 2 vols., 1846-1850. — J. V. T. Greig, *D. H.*, 1931. — E. C. Mossner, *The Forgotten H.*: le bon David, 1943. — Íd., íd., *The Life of D. H.*, 1954.

Muy numerosas son las obras sobre H., tanto sobre su filosofía general, como sobre diversos aspectos de su obra, precursores, influencia, relación con Hutcheson, Berkeley, Kant, etc. En la 4ª ed. de la presente obra mencionamos cierto número de trabajos sobre Hume publicados a partir de 1868; así por ejemplo, trabajos de F. Jodl (1871), E. Pfleiderer (1874), C. Ritter 1878), Th. Huxley (1879), E. König (1881 [sobre idea de substancia en Locke y Hume]), Th. G. Masaryk (1884), P. Linke (1901). En la presente ed. nos limitaremos a varios trabajos publicados a partir de 1903, con excepción de una obra de Meinong aparecida antes: A. von Meinong, *Hume-Studien*, 2 vols., 1877-1882 (I. *Zur Geschichte und Kirtik der modernen Nominalismus*; II. *Zur Relationstheorie*). — O. Quast, *Der Begriff des Beliefs bei D. H.*, 1903. — R. Hönigswald, *Ueber die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, 1904. — A. Thomsen, *D. H., hans Liv og hans Filosofi*, I, 1911. — Margaret Merleker, *Humes Begriff der Realität*, 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of D. H.*, 1925, 2ª ed., 1963. — R. Metz, *D. H. Leben und Philosophie*, 1929. — C. V. Salmon, *The Central Problem of D. Hume's Philosophy*, 1929 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10]. — A. Leroy, *La critique et la religion chez D. H.*, 1930. — M. S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*, 1930. — B. M. Laing, *H.*, 1932. — J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931. — Galvano della Volpe, *La filosofia dell'esperienza di D. H.*, 2 vols., 1933-1935. — Íd., íd., *D. H. o il genio dell'empirismo*, 1937. — R. W. Church, *D. Hume's Theory of the Understanding*, 1935. — C. Maund, *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*, 1937. — H. H. Price, *Hume's Theory of the External World*, 1940. — N. K. Smith, *The Philosophy of D. H.: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, 1941. — R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, 1946. — Mario del Pra, *H.*, 1949 (vol. XVI de la *Storia universale della filosofia*, ed. Bocca). — A. B. Glatke, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, 1950. — D. G. MacNabb, *D. H.: His Theory of Knowledge and Morality*. 1951. — J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, 1952. — A. Cresson y G. Deleuze, *D. H. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1952. — G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon H.*, 1953. — A. H. Basson, *D. H.*, 1957. — Farhang Zabeeh, *H., Precursor of Modern Empirism: An Analysis of His Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic, and Mathematics*, 1960. — Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*, 1961.

HUSSERL (EDMUND) (1859-1938), nac. en Prossnitz (Moravia), estudió matemáticas en Weierstrass y asistió a las clases de Brentano en la Universidad de Viena (entre 1884 y 1886). Las lecciones de Brentano influyeron grandemente no sólo en la formación filosófica de Husserl, sino también en la "idea general de la filosofía" que éste se forjó. "Privatdozent" en la Universidad de Halle de 1887 a 1901, y en la Universidad de Göttinga de 1901 a 1916, Husserl fue nombrado en 1916 profesor titular en la Universidad de Friburgo i.B., donde enseñó hasta su jubilación en 1928.

Las dificultades que ofrece abreviar el pensamiento de un filósofo son siempre grandes. En el caso de Husserl parecen, además, insuperables. Por lo pronto, los escritos de Husserl publicados durante su vida e inclusive algunos de los que aparecieron poco después de su muerte, representan sólo una parte de su pensamiento. Por otro lado, el modo de pensar de Husserl, especialmente el que revelan las "obras inéditas" en curso de publicación, es esencialmente "deslizante"; es un pensamiento que consiste en gran parte en "hacerse" y en "constituirse". Como por la índole de la presente obra tendremos que abreviar y esquematizar sin tregua no nos será posible dar de Husserl —como, por lo demás, de otros filósofos, en particular de los mayores— una imagen siquiera razonablemente fiel. Hemos procurado paliar en lo posible este inconveniente del mismo modo que lo hemos hecho con otros filósofos: refiriéndonos a algunos conceptos fundamentales en otros artículos de la obra. Especialmente importante es en el actual respecto el artículo FENOMENOLOGÍA, que puede considerarse como un complemento directo del presente, pero deben tenerse presentes asimismo las llamadas hechas a otros artículos.

Eugen Fink (v.), que fue uno de los discípulos de Husserl más cercanos al maestro, ha propuesto "dividir" —o "articular", cuando menos evolutivamente— el pensamiento de nuestro autor en tres períodos: el de Halle (que culmina en las *Investigaciones lógicas);* el de Göttinga (que culmina en las *Ideas); y* el de Friburgo i.B. (que culmina en la *Lógica formal y trascendental).* Otro discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg, ha

propuesto "dividir" o "articular" el pensamiento de Husserl en otros tres períodos: el "período pre-fenomenológico", hasta 1901 (cuyas ideas corresponden al primer volumen de las *Investigaciones);* el "período fenornenológico", hasta 1906 aproximadamente (cuyas ideas, primariamente epistemológicas, corresponden al segundo volumen de las *Investigaciones); y* el período de "la fenomenología pura", que se organiza hacia 1906, y que conduce a la formulación de un nuevo trascendentalismo y, en último término, a un "idealismo fenomenológico".

Hay razones para estas dos "divisiones" siempre que no se olvide que más bien que de "períodos" más o menos claramente delimitados se trata de "reorientaciones" del mismo pensamiento y sobre todo del mismo "tipo de pensar". De las dos, preferimos la de Fink, y a ella nos atendremos sustancialmente, pero advertiremos que el "paso" del segundo volumen de las *Investigaciones* a las *Ideas* parece ser más continuo de lo que Fink da a entender y que, por otro lado, el "período de las *Ideas"* no comienza propiamente con la publicación de éstas, o muy poco antes de la publicación, sino, como repara Spiegelberg, hacia 1906. En efecto, según hace notar Walter Biemel en su introducción a la edición de *La idea de la fenomenología* (5 conferencias dadas por Husserl en Göttinga, del 26 de abril al 2 de mayo de 1907; véase HUSSERLIANA, II [Cfr. bibliografía de este artículo para los títulos originales y fechas de publicación]), Husserl había llegado ya cuando menos a principios de 1907 a la idea de la necesidad de transformar la fenomenología como psicología descriptiva en una fenomenología como fenomenología trascendental. El propio Husserl se expresó claramente en este sentido en uno de los manuscritos procedentes del año 1907 y citados al efecto por W. Biemel *(op. cit.,* pág. ix). Entre los grandes filósofos del pasado que son fundamentales para entender a Husserl figuran Platón, Descartes y Kant. Parece que la transformación a que antes nos referimos está muy estrechamente ligada al creciente interés de Husserl por Kant, o por algunos temas y conceptos kantianos — y especialmente por la idea de la crítica de la razón como filosofía trascendental. Agreguemos que la idea fundamental de reducción (VÉASE) procede asimismo de la época mencionada, como lo muestra el índice de las conferencias redactado por Husserl *(op. cit.,* págs. 3-14) y su elaboración del mismo en la conferencia [o lección] I. Husserl insiste en la idea de que la filosofía se halla en un nivel o dimensión distintos de los de las "ciencias naturales" *(op. cit.,* pág. 24). Ello parece estar en contradicción con el resonante artículo que Husserl publicó en *Logos* (I [1911]) sobre "la filosofía como ciencia rigurosa". Pero debe tenerse presente que la "ciencia" *(Wissenschaft)* de la que se trata aquí es, propiamente hablando, un "saber" —un "saber riguroso" o "saber estricto"— que constituye el patrón para el rigor de las "ciencias", incluyendo las "ciencias naturales".

El primero de los tres mencionados "períodos" en la "evolución" de Husserl incluye sobre todo trabajos cuya orientación o, más exactamente, cuyo modo de pensar es sensiblemente análogo al de autores como Brentano, Carl Stumpf, Anton Marty, Alexius von Meinong y otros. Tales trabajos no son ajenos a los esfuerzos llevados a cabo coetáneamente por Frege (v.) y otros autores para fundamentar la matemática (o, según los casos, el conocimiento matemático) y depurarla de todo "psicologismo" (v.). Además, lo que puede llamarse "la escuela de Brentano" impresionó a Husserl en el sentido de llevarle a la aludida concepción de la filosofía como una "ciencia rigurosa", alejada de toda "especulación" y atenta a fundamentos, conceptos básicos, etc. Es cierto que al comienzo Husserl trató los conceptos matemáticos en forma psicológica, o que parecía tal, pero muy pronto se orientó hacia un "objetivismo". Ya dentro de este último comenzó a desarrollar su forma característica de pensar que no abandonó nunca y que puede describirse en las siguientes palabras de Spiegeíberg: "un sistema al revés". En efecto, aunque para ciertos filósofos contemporáneos el pensamiento de Husserl, especialmente el de las últimas "fases", tiene mucho de "especulativo", no fue nunca tal en el espíritu del propio Husserl, el cual consideraba que pensar filosóficamente equivalía a describir pulcramente "lo que veía". Justamente, la inclusión, en la descripción de "lo que se ve", de los esfuerzos intelectuales llevados a cabo para "verlo", es uno de los motivos que explican el carácter a la vez "fluyente" y "sinuoso" del pensamiento de Husserl. En todo caso, su aspiración desde casi los comienzos consistió en "ver", y "ver" significaba "ver radicalmente". En sus intentos para conseguir lo último, Husserl fue analizando varios conceptos fundamentales a la vez lógicos y gnoseológicos para depurarlos no sólo de psicologismo y subjetivismo, sino también de todos los posibles "supuestos naturalistas", así como para denunciar inadvertidos supuestos ontológicos, tales como el nominalismo. Siguiendo varias otras direcciones coetáneas, Husserl aspiró a liberar a la filosofía de toda idea de confusión con una ciencia natural, y a la vez de liberarla de toda tentación de reducción a la psicología *o* a alguna forma de psicología. La filosofía no tiene por qué ocuparse de los fenómenos de que tratan las ciencias naturales. Tampoco tiene por qué ocuparse de fenómenos psíquicos en cuanto fenómenos reales. Si de algo se ocupa es de una especie de "tercer reino" que no está constituido ni por las cosas ni por sus representaciones: psíquicas: es el reino de lo que algunos filósofos han llamado "las significaciones" y que Husserl concibió como el reino (platónico o cuasi-platónico) de las "esencias" en cuanto "unidades ideales de significación".

Nos hemos extendido sobre este punto en varios artículos (especialmente, ESENCIA, IDEA, FENOMENOLOGÍA). Indiquemos aquí tan sólo que el paso de una lógica pura" a una "fenomenología descriptiva" y luego a una "fenomenología pura" fue facilitado por la elaboración de la noción de conciencia (v.) como vivencia "intencional" — adjetivo necesario, porque no todas las vivencias son necesariamente intencionales (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD. La fenomenología no se ocupa de hechos (v. HECHO); en efecto, todas las experiencias relativas al mundo natural, todas las proposiciones de las ciencias, todas las creencias, etc. quedan "suspendidas" o, mejor dicho, puestas entre paréntesis (v.). El paréntesis o "epojé" (v.) desempeña, sin embargo, sólo una función negativa: no sirve todavía para aprehender

lo dado tal como se da puramente a la intuición (v.) esencial, sino únicamente para preparar el proceso de reducción (v.) indispensable con el fin de alcanzar la intuición esencial. En efecto, esta intuición no es una intuición empírica ni tampoco una intuición de algo "real" — una intuición de *lo* real al modo metafísico, o supuestamente tal. Es una intuición pura de las esencias, es decir, de lo dado desde el punto de vista esencial y no fáctico. Así, la fenomenología es un método que permite "ver" no otra realidad, sino, por así decirlo, la realidad otra o, si se quiere, una especie de "otredad" (irreal) de la realidad, es decir, de todas las realidades, incluyendo en éstas las llamadas "realidades ideales" o también "idealidades".

Así considerada, la fenomenología es un punto de vista estrictamente otro que el punto de vista de lo que Husserl llama "la actitud natural": es el punto de vista por medio del cual se ve todo lo que revela la actitud natural en cuanto que "suspendido" o "puesto entre paréntesis". Pero ello significa que la fenomenología no es una ciencia junto a otras, ni siquiera una "ciencia básica": es el fundamento de toda ciencia y de todo saber. Puede llamarse por ello una "filosofía primera", la cual no tiene ningún objeto propio, a diferencia de todas las posibles "filosofías segundas".

En la descripción fenomenológica y especialmente en la que hace posible la llamada "reducción eidética" nos encontramos con un "puro flujo (intencional) de lo vivido, en el cual puede destacarse el aspecto noético y el aspecto noemático. Se trata, bien entendido, de aspectos de un mismo "flujo", no de dos realidades distintas, bien que co-relacionadas. Pero con ello no se llega todavía a una capa suficientemente básica, fundamental o "radical". Es menester proceder a la reducción trascendental en la cual el único "objeto" de "visión fenomenológica" es el "ego mismo". Aparece entonces lo que se ha llamado "concepción egológica de la conciencia", es decir, la idea del "yo [o ego] trascendental". Este "ego" no es ya entonces un mero aspecto, o un solo, en un único "flujo de lo vivido": es el fundamento de todos los actos intencionales. Por ser fundamento de tales actos el yo es, como dice Husserl, "constitutivo" (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Ello no significa adoptar una posición similar a la kantiana; aunque hay en Husserl probablemente mucho más kantismo del que el propio autor sospechaba, hay diferencias fundamentales entre el "yo" kantiano y el "yo" husserliano inclusive cuando Husserl pasa definitivamente a adoptar la posición llamada "idealismo fenomenológico" — rechazada y criticada por muchos que hasta entonces habían seguido al filósofo. El yo trascendental husserliano es un "residuo fenomenológico" y no el "Yo pienso" kantiano que "acompaña a todas las percepciones". Además, a diferencia de lo que sucede en Kant, las realidades no están para Husserl "constituidas", sino que siguen siendo "las cosas mismas" tal como se dan a la intuición esencial. En este respecto puede decirse que hay en Husserl un progresivo acercamiento a Descartes — acercamiento que se hace explícito, en el curso del tercer "período", en las *Meditaciones cartesianas.* En todo caso, la fenomenología va apareciendo cada vez menos como lo que fue originariamente —un método— y se va aproximando cada vez más a lo que Husserl se esforzó por hacer de ella: una "ciencia" sin supuestos.

La afirmación de la conciencia —si se quiere, del "yo trascendental"— como "único ser indudable", como "algo" que tiene "una realidad propia" no debe ser interpretada, sin embargo, como resultado de una metafísica trascendental: se trata, una vez más, de "filosofía primera". Pero no basta subrayar este último aspecto: hay que afrontar los problemas que se suscitan dentro de tal filosofía. Estos problemas son múltiples, pero destacaremos algunos: el problema de la realidad, el de la verdad y el de la intersubjetividad. El problema de la realidad es el del paso de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia. Husserl ha tratado este problema desde muy diversos ángulos. Uno de ellos es la descripción de los *cogitata* en cuanto "cogitaciones absolutas". Para ser reales —en el sentido de "radicalmente reales"— estas *cogitata* tienen que ser absolutas. Para ser absolutas deben de participar en el carácter absoluto del yo fenomenológico. Este carácter absoluto sólo pueden recibirlas las *cogitata* en cuanto están "fundadas" en el yo. Husserl llega a la conclusión de que una realidad no fundada en el yo fenomenológico es absurda, o se contradice a sí misma. Otro de los ángulos desde los cuales ha sido tratado el problema de la realidad en la fenomenología trascendental radical es el de la "constitución". La fenomenología se convierte de este modo en "fenomenología constitutiva". De modo similar al kantiano —aunque sin abandonar, cuando menos en intención, los resultados de la "fenomenología descriptiva"— Husserl procede a determinar los objetos de la conciencia trascendental en cuanto constituidos. La constitución de referencia, sin embargo, no es simple ni única. Hay una serie compleja de "regiones de constitución" que se convierten en otras tantas regiones de la realidad. Como la constitución de que hablamos constituye las objetividades, o regiones de objetividades, considerándolas como residuos de un proceso genético de constitución, Husserl se esfuerza por agregar a las ya muy diversas versiones de la fenomenología una "fenomenología genética". Debe advertirse al respecto que la constitución no es siempre necesariamente activa. Puede ser "pasiva". Esta última es de carácter "perceptual" o "perceptivo"; la primera, en cambio, es de carácter judicativo. De este modo intenta Husserl "reabsorber" en el "yo que constituye" todas las realidades que, al parecer, habían quedado descartadas, o inclusive eliminadas, en el idealismo fenomenológico como pura "egología trascendental". Es posible que Husserl haya pensado que haya un proceso de "proto-constitución" en la conciencia del tiempo, pero este es un punto en el que no puede concluirse nada definitivo sin tener a mano todos los escritos de Husserl.

El problema de la verdad es abordado por Husserl por medio de una "lógica absoluta", de la cual son partes limitadas, y subordinadas, la lógica formal y la lógica trascendental. Ninguna de estas dos lógicas tiene en cuenta lo que Husserl llama "la experiencia pre-predicativa", de la que se ocupa ampliamente el libro *Lógica formal y trascendental.*

Nos hemos ocupado del problema de la intersubjetividad en el artículo INTERSUBJETIVO, por lo que no estimamos necesario volver sobre este im-

portante aspecto del pensamiento de Husserl. Indicaremos únicamente que aquí aparece la idea de una "fenomenología monadológica" que bien pudiera ser la culminación del pensamiento de Husserl. Pues aun cuando esta idea surgió en Husserl ya hacia los años 1923 y 1924, sus escritos posteriores la confirman más bien que la invalidan. No trataremos aquí tampoco de lo que algunos consideran como una de las más fecundas ideas de Husserl —una idea que sigue ejerciendo influencia en varios autores contemporáneos—: la idea del "mundo-vida", por habernos extendido sobre ella en el artículo LEBENSWELT. Señalaremos sólo que con esta idea el pensamiento de Husserl parece volver a "lo concreto" y a "las cosas mismas", pero no ya mediante una simple confianza en ellas, sino por el amplio y complicado rodeo de una fundamentación "egológica". De este modo el idealismo fenomenológico de Husserl puede aparecer no como una "desviación" de la supuesta primitiva intuición de la fenomenología, sino como un intento de reafirmación y ampliación de esta intuición.

Agregaremos, para terminar, que hay en el último período del pensamiento de Husserl un intento bien determinado de fundar la fenomenología en lo que podría llamarse "fenomenología del Espíritu" — en un sentido no necesariamente hegeliano, pero en donde podrían asimismo hallarse, más de lo que podría esperarse, las huellas (no forzosamente la directa influencia) de Hegel. En efecto, en su obra sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Husserl defiende el estudio autónomo del espíritu en sí y por sí (a diferencia de *todos* los intentos de reducción naturalista). Además, llega a afirmar que el propio estudio de la Naturaleza y hasta el concepto de *Lebenswelt* adquieren sentido solamente en el plano del espíritu. La Naturaleza no es para Husserl ajena al espíritu ni contraria a él: está fundada en el espíritu, el cual existe en sí y por sí, pudiendo de este modo ser tratado de un modo racional y verdaderamente científico. El "naturalismo" y el "objetivismo" modernos han impedido reconocer que la razón se halla fundada en el espíritu — el cual, y sólo el cual, "es inmortal". La fenomenología trascendental resulta ser así, en la intención de Husserl, no sólo el saber radical, sino la única superación posible de "la crisis contemporánea".

Husserl ha ejercido, y sigue ejerciendo, vasta influencia sobre muchos aspectos de la filosofía contemporánea. La "escuela fenomenológica" o, como podría llamarse más propiamente, "el movimiento fenomenológico" no se reduce a los discípulos inmediatos de Husserl o a los colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930) donde aparecieron, entre otras obras, las *Ideas I,* de Husserl, la *Ética,* de Scheler, y *El Ser y el Tiempo I,* de Heidegger. Por otro lado, algunos de los discípulos de Husserl que estuvieron más cerca del maestro —como Max Scheler y Martin Heidegger—, aunque de algún modo partieron de Husserl, se separaron de él hasta el punto de que en algún sentido dejaron de formar parte del "movimiento fenomenológico". Con el fin de sistematizar la presentación de la influencia de Husserl y del "movimiento fenomenológico", presentaremos un esquema de este movimiento en la forma en que ha sido minuciosamente descrito por el discípulo de Husserl, Herbert Spiegelberg (nac. 1904) en la obra citada en la bibliografía. Como se verá por las llamadas, hemos dedicado artículos especiales a cierto número de autores que o son, o han sido, fenomenólogos o de alguna manera han recibido influencias de Husserl o han elaborado temas en un sentido a veces próximo a la fenomenología husserliana.

Spiegelberg habla del "viejo movimiento" e incluye en él los Círculos de Gôttinga (v.) y de Munich (v.). En el primero se distinguieron Adolf Reinach (v.), Moritz Geiger (v.), Dietrich von Hildebrand (v.) y Hedwig Conrad-Martius (v.), agregándose a ellos luego A. Koyré (v.), Román Ingarden (v.), Edith Stein (v.) y Fritz Kaufmann (v.). En el segundo se distinguieron algunos de los filósofos que acabamos de mencionar (Reinach, Geger) y otros menos prominentes, como Aloys Fischer. Pero hay otros "miembros" de dichos Círculos o que se allegaron a ellos durante un tiempo; así, August Gallinger (1871-1959: *Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse,* 1913. — *Zur Grundlegung einer Lehre von der Erinnerung,* 1914); Wilhelm Schapp (nac. 1884: *Beiträ· ge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* 1910, 2a ed., 1925. — *Die neue Wissenschaft vom Recht,* 1930 [trad. esp.: *La nueva ciencia del Derecho,* 1929]. —*In Geschichten verstrickt,* 1955); Jean Hering (nac. 1890: *Phénoménologie et philosophie religieuse (Études d'histoire et de philosophie religieuse),* 1925, y el trabajo sobre esencia, esencialidades e idea mencionado en la bibliografía de ESENCIA; Kurt Stavenhagen (1885-1951: *Absolute Stellungsnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion,* 1925. — *Das Wesen der Nation,* 1934. — *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz,* 1939. — *Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik,* 1957, ed. Harald Delius). Puede mencionarse también a Arnold Metzger (nac. Landau [1893-1952]: "Der Gegenstand der Erkenntnis", *Jahrbuch,* etc., VII, 1925, págs. 613-70; *Phanomenologie und Metaphysik,* 1933; *Freiheit und Tod,* 1955; *Freiheit und Dämanie,* 1956). — Debe advertirse que algunos de estos autores no recibieron influencias directas de Husserl, sino de algunos discípulos de Husserl (como Adolf Reinach). Junto a estos Círculos puede mencionarse, como caso especial, el de Alexander Pfänder (v.). A ellos siguen, dentro del "viejo movimiento", Max Scheler y Martin Heidegger (VÉANSE), este último por lo menos "en tanto que fenomenólogo", así como —a mucha mayor distancia de Husserl— Nicolai Hartmann.

No seguimos enteramente la exposición de Spiegelberg al notar que entre los filósofos que, fuera de Alemania, recibieron cuando menos incitaciones importantes de la fenomenología, figuran prominentemente Ortega y Gasset (v.), Francisco Romero (v.), Jean-Paul Sartre (v.) y M. Merleau-Ponty (v.), pues agregamos en la lista los dos primeros y suprimirnos de ella varios otros nombres que parecen menos "relacionados" con Husserl, bien que de algún modo hayan hecho uso de principios o resultados del método fenomenológico. Debe advertirse que en algunos casos (como en Ortega y Gasset), el interés por Husserl (a quien dio a conocer muy pronto en España) va ligado a una crítica rigurosa de Husserl. En otros

casos, la fenomenología es "usada" en modos más parecidos a los de Heidegger que a los de Husserl. Hay ciertos casos más difíciles de clasificar, como el de Oskar Becker (v.).

Algunos de los discípulos más cercanos a Husserl, en alguna de las "etapas" del pensamiento de éste, colaboraron en la "edición" de algunos escritos; tal es el caso de Roman Ingarden, Edith Stein, Eugen Fink (v.) y Ludwig Landgrebe (nac. 1902) [véase sobre este punto el artículo de Roman Ingarden en *Philosophy and Phenomenological Research,* XXIII (1962-1963), 155-61]. El trabajo de preparación y "edición" de textos de Husserl ha sido proseguido y, por así decirlo, "sistematizado" por el grupo que tiene su centro en Lovaina: ante todo, el Padre Hermann Leo Van Breda (que desempeñó un papel tan importante en la recuperación de manuscritos de Husserl en 1938), Walter Biemel, Marly Biemel y otros (entre los que han trabajado en los manuscritos figuran asimismo S. Strasser y R. Boehm).

No podemos hacer ahora, para terminar, sino mencionar los nombres de algunos autores que han sido influidos por Husserl, o han usado principios o métodos fenomenológicos (cuando menos ocasionalmente) o han colaborado en la presentación e interpretación de la filosofía de Husserl — todo lo cual nos lleva ya algo lejos de un "movimiento fenomenológico" en sentido estricto. Destacamos al respecto a Mikel Dufrenne (nac. 1910: *Phénoménologie de l'expérience esthétique,* 2 vols., 1953. — *La notion d'a priori,* 1959); Raymond Polin (nac. 1911: *La création des valeurs,* 1944. — *La compréhension des valeurs,* 1945. — *Du laid, du mal, du faux,* 1948; Pierre Thévenaz (1913-1955: *L'Homme et sa raison,* 2 vols., 1958, ed. P. Ricoeur); Paul Ricoeur (v.), *Alphonse de Waelhens* (1.); Dorion Cairns (nac. 1901); Aaron Gurwitsch (nac. 1901: *Théorie du champ de la conscience,* 1957); Emmanuel Levinas *(Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* 1930). Conviene citar asimismo la labor de Marvin Farber (nac. 1901), que contribuyó grandemente al conocimiento de Husserl en los países de lengua inglesa con su libro sobre fenomenología y con la fundación, en 1941, de la revista *Philosophy and Phenomenological Research* — bien que el propio Farber se haya apartado de Husserl en dirección a un naturalismo racionalista y la revista citada contenga muchos artículos de carácter no fenomenológico. En rigor, no es fácil siempre distinguir entre autores que han seguido, siquiera parcialmente, a Husserl, y autores que han contribuido sobre todo al conocimiento y crítica de Husserl. En algunos casos, la influencia recibida de Husserl se une a la recibida de otros autores: tal sucede con Ernesto Mayz Vallenilla *(Fenomenología del conocimiento,* 1956 [título completo, *infra]. — Ontología del conocimiento,* 1960), influido a la vez por Husserl y Heidegger. Tal sucede asimismo, en parte, con autores como Alfred Schütz (1899-1959: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* 1932. — *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality,* 1962, ed. M. Natanson y H. L. van Breda); Maurice Natanson (nac. 1924: *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology,* 1951. — *The Social Dynamics of G. H. Mead,* 1956. — *Literature, Philosophy, and the Social Sciences,* 1962), John Wild (v.) o Jean Wahl (v.). Nos limitaremos, pues, a continuación a citar una serie de nombres de autores que, en todo caso, han contribuido al conocimiento de Husserl y de la fenomenología y algunas de cuyas obras figuran en las bibliografías de estos artículos: Gaston Berger, Quentin Lauer, S. J., Tran-Duc-Thao, José Gaos (v.), J. D. García Bacca (v.), Joaquín Xirau (v.), Samuel Ramos (v.), Francis Jeanson, Jean Wahl (v.), Carlos Astrada, Suzanne Bachelard. Ni esta última lista ni las anteriores es exhaustiva; se trata simplemente de ejemplos que ayudan a comprender el radio de acción, influencia e interés producidos por la obra de Husserl.

Escritos publicados durante la vida del autor: *Über den Begriff der Zahl,* 1887 (*Sobre el concepto de número*). — *Philosophie der Arithmetik,* I, 1891 (*Filosofía de la aritmética*) [incluye el escrito anterior]. — *Psychologische Studien zur elementaren Logik,* 1894 (*Estudios psicológicos para la lógica elemental*). — *Die Folgerungskalkül und die Inhaltlogik,* 1891 (*El cálculo secuencial y la lógica material*). — *Logische Untersuchungen,* 2 vols., 1900-1901, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas,* 4 vols., 1929; abreviatura de esta obra por Fernando Vela, 1950). — "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos,* I (1900-1911), 289-341 (trad. esp.: *La filosofía como ciencia estricta,* 1951, otra trad., 1961. Esta última contiene también trad. de cartas cruzadas entre Husserl y Dilthey, el artículo de H., "La filosofía como autorreflexión de la Humanidad" y la conferencia dada por H. en Viena, en mayo de 1935, con el título "La filosofía en la crisis de la humanidad europea"). — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie,* I [citado con frecuencia como *Ideen* I], 1913 (trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* 1949, 2ª ed. con las adiciones, notas marginales y correcciones póstumas, apéndice crítico y "Epílogo" escrito para la trad. inglesa, 1962). — *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* 1929, ed. M. Heidegger (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente,* 1959 [con estudio preliminar sobre la noción del tiempo en Husserl y Heidegger, por Ivonne Picard, págs. 7-43]). — *Formale und transzendentale Logik,* 1929 (*Lógica formal y lógica trascendental*). — *Nachwort zu meinen Ideen,* 1929 (*Epílogo a mis "Ideas"*). — *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie,* 1931 [texto alemán publicado póstumamente en *Husserliana* I —Cfr. *infra*—] (trad. esp. a base del manuscrito alemán de H. de las *Meditaciones* I a IV, 1942). — "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* I, ed. Arthur Liebert (1936) [son las primeras secciones de la obra del mismo título publicada póstumamente].

Póstumamente se publicó *Erfahrung Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* 1939, ed. L. Landgrebe (*Experiencia y juicio. Investigaciones para la fenomenología de la lógica*).

Husserl dejó gran cantidad de manuscritos, con libros terminados pero todavía no suficientemente organizados, notas procedentes de cursos y de sus meditaciones, textos de las mismas obras ya publicadas durante su vida pero con numerosos comentarios y adiciones, etc., etc. Los manuscritos fueron rescatados, no sin dificultades, por el Padre franciscano Hermann Leo van Breda, de Lovaina, en 1938; trasladados a Lovaina constituyen los *Archives-Husserl* dirigidos por el Padre van Breda. Estos *Archives* constituyen la base para la edición completa de escritos de Husserl a que nos referimos luego. Sobre el rescate de los manuscritos de H. véase H. L. van Breda, "Le sauvetage de l'hé-

ritage husserlien et la fondation des Archives Husserl", en el volumen colectivo *Husserl et la pensée moderne*, 1959, págs. 1-41 [Phaenomenologica, 2]. Informaciones complementarias por el mismo autor en "Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67 année (1963), 410-30.

A base de manuscritos de H. se han publicado los volúmenes: Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskriptes E. Husserls*, 1958. — Alois Roth, *E. Husserls ethische Untersuchungen dargestellt an Hand seiner Vorlesungsmanuskripte*, 1960 [Phaenomenologica, 7].

Hay varios repertorios bibliográficos de escritos de Husserl y sobre Husserl; destacamos: Jan Patocka, en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 2 (1939), 374-97. — J. Raes, en *ibid.*, Nº 14 (1950), 469-75. — Lothar Eley, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIII (1959), 357-67 [complementario; por desgracia, con algunos errores]. — H. L. van Breda, en *La philosophie au milieu du vingtième siècle*, págs. 65-70. — Id., íd., en el volumen de W. Schapp, J. Hering, H. Plessner, K. Löwith, L. Binswanger, E. Fink, M. Farber *et al.*, *Edmund Husserl 1859-1959*, 1959 [Phaenomenologica, 4].

Las obras completas de H. a base de los *Archives* se publican en la serie llamada *Husserliana*, dirigida por H. L. van Breda. Hasta el momento han aparecido los siguientes volúmenes: *I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950, ed. S. Strasser (*Meditaciones cartesianas y conferencias dadas en París*). — *II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, 1952, ed. W. Biemel (*La idea de la fenomenología. Cinco conferencias*). — *III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1952, ed. W. Biemel (*Ideas... Libro I: Introducción general a la fenomenología*). — *IV. Id. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*). — *V. Id. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952, ed. M. Biemel (*Id. Libro III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*). — *VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [Cfr. *supra*], 1954, ed. W. Biemel (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*). — *VII. Erste Philosophie (1923/1924). 1. Teil: Kritische Ideengeschichte*, 1956, ed. R. Boehm (*Filosofía primera... Parte 1: Historia crítica de las ideas*). — *VIII. Id. id. 2. Heil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, 1959, ed. R. Boehm (*Id. id. Parte 2: Teoría de la reducción fenomenológica*). — *IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, 1962, ed. W. Biemel (*Psicología fenomenológica. Lecciones procedentes del semestre de verano de 1925*).

Las obras publicadas en la serie *Husserliana* se dividen en cuatro secciones. La primera (Vols. I-VI) está dedicada a textos compuestos por H. con vistas a su publicación. La segunda (que empieza con el Vol. VII) está dedicada a notas de cursos. La tercera estará dedicada a "monólogos filosóficos" o notas tomadas por H. en el curso de sus meditaciones. La cuarta estará dedicada a un diario filosófico de H.

La bibliografía sobre H. es muy nutrida. Puede usarse al efecto la bibliografía del artículo FENOMENOLOGÍA, que es un complemento del presente. Aquí nos limitamos a destacar algunas obras, reiterando ocasionalmente alguna de las ya mencionadas en FENOMENOLOGÍA: Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, 1928 (trad. esp.: *El idealismo fenomenológico de H.*, 1931). — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930, Cap. I (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1933; ed. revisada, 1949). — Eugen Fink, "Die phänomelogische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen kritik", *Kantstudien*, XXXVIII (1933), 319-83. — Id., íd., "Das Problem der Phänomenologie E. Husserls", *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938), 226-70. — Antonio Caso, *La filosofía de H.*, 1934. — Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, 1936. — Sofia Vanni Rovighi, *La filosofia di E. H.*, 1939. — E. P. Welch, *E. Husserl's Phenomenology*, 1939, reimp. con algunos cambios en la obra del mismo autor: *The Philosophy of E. H. The Origin and Development of His Phenomenology*, 1941. — Joaquín Xirau, *La filosofía de H. Una introducción a la fenomenología*, 1941. — Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie de H.*, 1941. — Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology. E. H. and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, 1943, 2ª ed., 1962. — Quentin Lauer, S. J., *Phénoménologie de H. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, 1955 (trad. inglesa, con algunos cambios: *The Triumph of Subjectivity. An Introduction to Transcendental Phenomenology*, 1958). — Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956. — Alwin Diemer, *E. H. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, 1956 [Monographien zur philosophischen Forschung, 15]. — M. Farber, *Husserl*, 1956 [es trad. inglesa, sólo aparecida en esp., de un texto distinto del citado *supra*; en la serie *Filósofos* (Nº 3), dirigida por Vicente Fatone]. — Ernest Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de H.*, 1956 (Disc.). — W. H. Müller, *Die Philosophie E. Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt*, 1956. — Suzanne Bachelard, *La logique de H.*, 1957. — Guido Pedroli, *La fenomenologia di H.*, 1958 [Collezione di filosofia, 14] [solamente sobre las obras póstumas]. — André de Muralt, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, 2ª ed., 1958. — W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie E. Husserls*, 1959. — Julio Fragata, S. J., *A fenomenologia de H. como fundamento da filosofia*, 1959. — Giuseppe Maria Sciacca, *Esistenza e realtà in H.*, 1960. — Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, s/f. (1962) [Symposion. Philosophische Schriftenreihe].

Con motivo del centenario del nacimiento de H. en 1959 se publicaron varias colecciones de artículos en revistas o libros; destacamos el cit. *supra* [Phaenomenologica, 2]; W. Biemel, E. Levinas, J. Wahl *et al.*, *H.*, 1959 [Cahiers de Royaumont. Philosophie, 3]; A. Schütz *et al.*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, XX (1959-1960), 147-274; E. Paci, ed., *Omaggio a Husserl*, 1960.

Es importante para el conocimiento de Husserl y de temas relacionados con la fenomenología la colección *Phaenomenologica*, publicada por los Archivos Husserl desde 1958. Algunas de las obras antes mencionadas han aparecido en esta colección. — La obra de Herbert Spiegelberg mencionada *supra* es *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., 1960 [Phaenomenologica, 5] [para H., especialmente págs. 73-167].

HUTCHESON (FRANCIS) (1664-1746) nac. en Armagh (Irlanda del Norte) de padres escoceses, estudió en la Universidad de Glasgow. Entre

1720/1722 y 1727 enseñó en una escuela presbiteriana de Dublin y desde 1727 fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Glasgow.

Siguiendo en parte a Shaftesbury (v.) y en parte a Joseph Butler (v.) y oponiéndose a Bernard de Mandeville (v.), Hutcheson es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "escuela del sentido moral". El sentido moral es, según Hutcheson, la fuente de nuestra conciencia moral. Mediante tal sentido pueden percibirse las diferencias entre las acciones moralmente buenas y las acciones moralmente malas. Pero el sentido moral hace más: nos empuja a aprobar las primeras. El sentido moral constituye el origen de la conciencia moral, en un sentido parecido a corno el sentido de la vista da origen a los estímulos visuales.

El objeto de nuestra aprobación es la benevolencia, que es una cualidad real en las acciones que excita o suscita nuestra aprobación. Hutcheson identifica con frecuencia la benevolencia con la virtud. La benevolencia es una especie de instinto existente en cada hombre que le impele a promover el bien de los demás. Este bien es equiparado muchas veces con la "mayor felicidad".

Aunque Hutcheson habla del sentido moral como de algo radicado en la naturaleza del hombre, no debe confundirse tal sentido con una idea innata o conjunto de ideas innatas. En rigor, Hutcheson recibió en gran parte la influencia de Locke; aunque el sentido moral es "innato", la percepción de las cualidades morales *(de* las "ideas morales") no es innata, sino adquirida mediante la experiencia, la cual es el ejercicio del sentido moral en la realidad.

Obras: *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises: I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design; II. Concerning Moral Good and Evil,* 1725, 2ª ed., 1726; 3ª ed., 1729; 4ª ed., 1738; 5ª ed., 1753. — *Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations upon the Moral Sense,* 1728, 3ª ed., 1742. — "Remarks on the Fable of the Bees", *Hibernicus's Letters,* 1729, 2ª ed., 1734. Este trabajo fue publicado en 1750 juntamente con "Reflections upon Laughter", *Dublin Journal,* Nos. 11-13, 45-47 (1725-1726); se reeditó en 1772 (con correspondencia con Burnet). — *Hutchesoni Oratio Inauguralis,* 1730. — *Philosophia moralis institutio compendiaria,* 1742, 2ª ed., 1745, 3ª ed., 1752 (trad. ingl.: *A Short Introduction to Moral Philosophy,* 1747, 2ª ed., 1753, 3ª ed., 1764, 4ª ed., 1772). — *Metaphysicae Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens,* 1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774. — *A System of Moral Philosophy,* 1755. — *Logicae Compendium,* 1756, 2ª ed., 1759, 5ª ed., 1764. — Obras: *Works,* 5 vols. (Glasgow, 1772). — Bibliografía: T. E. Jessop, *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from F. H. to Lord Balfour,* 1938. — Biografía: William Robert Scott, *F. H.: His Life, Teaching, and Position in the History of Philosophy,* 1900. — Véase T. Fowler, *Shaftesbury and H.,* 1882. — R. Rampendal, *Eine Würdigung der Ethik Hutcheson,* 1892. — L. Vignone, *L'etica del senso morale in F. H.,* 1954.

HYLE. Véase HILÉTICO, MATERIA.

HYPPOLITE (JEAN) nac. (1907) en Jonzac (Charente Maritime, Francia), profesor en la Universidad de Estrasburgo (1945-1948), en la Sorbona (1949-1954) y director de la Escuela Normal Superior de París (desde 1954), ha contribuido grandemente (con Jean Wahl, Jean Kojève y otros) al interés por el hegelianismo en Francia y a una especie de "renacimiento hegeliano". El interés citado no es puramente histórico. Tampoco es un interés por la estructura del sistema hegeliano como tal sistema. Hyppolite estima que Hegel es el autor moderno "central" y que de él parten, directa o indirectamente, las corrientes filosóficas contemporáneas más en boga (marxismo, fenomenología, existencialismo). Estas corrientes no pueden entenderse sino como una especie de diálogo con Hegel. El Hegel que interesa a Hyppolite es aquel en el cual se manifiesta una gran riqueza de problemas; los primeros escritos de Hegel y la *Fenomenología del Espíritu* son a este respecto particularmente importantes. Junto al diálogo de las corrientes actuales con Hegel, Hyppolite propone un diálogo entre los filósofos franceses y Hegel; "la meditación de nuestros filósofos sobre la libertad es de muy distinto carácter [que el de Hegel], De Descartes a Bergson, nuestra filosofía parece rehuir la historia. Es más bien dualista y busca la libertad en una reflexión del sujeto sobre sí mismo" *(Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* pág. 94). No es que haya ahora que recusar esta idea de libertad. Pero hay que ver también la historia, según la veía Hegel, como "aquello con lo cual debemos reconciliarnos" siendo la libertad "esta reconciliación misma".

Obras: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,* 1947. — *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel,* 1948. — *Logique et existence,* 1952, nueva ed., 1962. — *Étude sur Marx et sur Hegel,* 1958. — *Sens et Existence. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty,* 1963. — Véase también la contribución de J. H. al debate del 7-XII-1961 publicado en el volumen: J.-P. Sartre, Roger Garaudy, J. H., Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme. Controverse sur la dialectique,* 1962, págs. 45-52 y 85-6. — Además, trad. al francés de la *Fenomenología: Phénoménologie de l'Esprit,* de Hegel, 2 vols., 1939-1941, con notas.

HYSTERON PROTERON. Transcribimos así la expresión griega ὕστε—ρον πρότερον. Siguiendo las normas habituales en español, deberíamos transcribir tal expresión del modo siguiente: 'histeron proteron', del mismo modo que ὑπόθεσις y ὑποτύπωσις se transcriben respectivamente 'hipótesis' e 'hipotiposis' (con la letra *υ* transcrita por 'i' y no, como debería, por otro lado, ocurrir, por 'y'). No lo hacemos así por el hecho de que en la literatura filosófica se halla usualmente la expresión de referencia en la forma "Hysteron proteron".

"Hysteron proteron" significa ' lo último, lo primero". Los gramáticos y retóricos griegos llamaban ὕστερον πρότερον a una figura retórica en la cual se dice en primer término lo que debería decirse en último término. Un ejemplo de hysteron proteron es: "Mira y tiene ojos". Si el hysteron proteron es estimado como un sofisma o falacia, debe ser considerado como sofisma o falacia de los llamados in *dictione.* El sofisma aparece sobre todo cuando en un ejemplo como el citado se supone o da a entender que hay una relación causal o por lo menos relación de sucesión. Cuando no se da a entender tal relación no hay sofisma; es simplemente un modo de reforzar en la mente del oyente o del lector ciertas significaciones. En tal caso, "Mira y tiene ojos" significa

aproximadamente: "Mira y en verdad que puede mirar bien, pues tiene los ojos bien abiertos."

Obsérvese que al simbolizarse un hysteron proteron como el citado, el resultado no es tampoco un sofisma, sino solamente dos proposiciones unidas por la conectiva 'y'. En este caso, y según una de las tautologías o leyes de la lógica sentencial, es indiferente la posición de las proposiciones, ya que "Mira y tiene ojos" si y sólo si "Tiene ojos y mira".